Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander und G. Schwab.

Zweihundertsechsundneunzigstes Bändchen.

Aristoteles Werke. XXVIII.

Von dieser Sammlung sind bis jetzt erschienen

I. vollständig folgende Schriftsteller:

Aeschylos v. J. Minckwitz. In 7 Bdchn.
Apollonius Argonautenfahrt v. C. N. Osiander. In 2 Bdchn.
Aristophanes v. C. F. Schnitzer. In 11 Bdchn.
Bion, siehe Bukoliker.
Bukoliker, griechische (Theokrit, Bion u. Moschos), v. F. Zimmermann. In 3 Bdchn.
Euripides v. G. Ludwig. In 16 Bdchn.
Homer Ilias v. E. Wiedasch. In 7 Bdchn.
Homer Odyssee v. E. Wiedasch. In 5 Bdchn.
Kallimachus v. K. Schwenck. In 1 B.
Moschos, siehe Bukoliker.
Pindar v. G. Ludwig. In 3 Bdchn.
Quintus von Smyrna, v. C. F. Platz. In 3 Bdchn.
Sophokles v. J. Minckwitz. In 7 Bdchn.
Theokrit, siehe Bukoliker.

Aelian v. Wunderlich u. Fr. Jacobs. In 9 Bdchn.
Aeschines Gespräche und **Cebes** Gemälde v. Carl Pfaff. In 1 Bdchn.
Aeschines der Redner v. J. H. Bremi. In 3 Bdchn.
Antoninus, siehe Parthenius.
Apollodor v. C. G. Moser. In 2 Bdchn.
Appian v. F. L. J. Dillenius. In 15 Bdchn.
Arrian v. Ch. H. Dörner. In 6 Bdchn.
Cassius Dio v. L. Tafel. In 16 Bdchn.
Cebes Gemälde, siehe Aeschines.
Demosthenes v. A. Pabst. In 19 Bdchn.
Dio Cassius, siehe Cassius.
Diodor v. J. F. Wurm. In 19 Bdchn.
Dionysius von Halicarnaß v. G. J. Schaller u. A. H. Christian. In 12 Bdchn.
Heliodor v. Fr. Jacobs. In 3 Bdchn.
Herodian v. C. N. Osiander. In 2 Bdchn.
Herodot v. A. Schöll. In 11 Bdchn.
Josephus jüd. Krieg und gegen Apion, v. H. Paret. In 7 Bdchn.
Isäus v. G. F. Schömann. In 2 Bdchn.
Isokrates v. A. H. Christian. In 8 Bdchn.
Julian's Caesaren u. Bartfeind, v. C. N. Osiander u. Reichardt. In 1 Bdchn.
Kallistratus, siehe Philostratus.
Longus v. Fr. Jacobs. In 1 Bdchn.
Lucian v. A. Pauly. In 15 Bdchn.
Parthenius u. **Antoninus** Liberalis v. Fr. Jacobs. In 1 Bdchn.
Pausanias v. C. G. Siebelis u. H. Reichardt. In 9 Bdchn.
Philostratus der Aeltere von Fried. Jacobs, G. J. Bekker u. A. H. Christian. In 7 Bdchn.
Philostratus des Aelt. u. des Jüng. Gemälde u. **Kallistratus** v. A. F. Lindau. In 3 Bdchn.
Polyän v. W. H. Blume u. C. Fuchs. In 4 Bdchn.
Strabon v. K. Kärcher. In 12 Bdchn.
Thukydides v. C. N. Osiander. In 7 Bdchn.
Xenophon v. Ch. Walz, E. Finckh, L. Tafel, A. H. Christian, C. N. Osiander. In 16 Bdchn.

Avianus, siehe Fabeldichter.
Fabeldichter, römische (Phädrus, Avianus u. Romulus), v. H. J. Kerler. In 3 Bdchn.
Horatius v. G. Ludwig, W. E. Weber u. W. Teuffel. In 5 Bdchn.
Lucanus v. F. H. Bothe. In 3 Bdchn.
Ovid v. H. C. Pfitz, F. F. Metzger, W. Hertzberg u. H. Wölffel. In 18 Bdchn.
Persius v. W. S. Teuffel. In 1 Bdchn.
Phädrus, siehe Fabeldichter.
Plautus v. M. Rapp. In 17 Bdchn.
Propertius v. W. A. B. Hertzberg. In 4 Bdchn.
Romulus, siehe Fabeldichter.
Silius Italicus v. F. H. Bothe. In 5 Bd.
Terentius v. Th. Benfey. In 9 Bdchn.
Tibullus v. W. Teuffel. In 1 Bdchn.
Virgil v. C. N. Osiander u. L. Neuffer In 6 Bdchn.

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundert sechsundneunzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1859.

Aristoteles
Werke.

VI. Schriften zur praktischen Philosophie.

Achtes Bändchen.

Große Ethik,

nebst der Schrift über die Tugenden und die Laster,

übersetzt

von

Dr. J. Rieckher,
Professor am oberen Gymnasium in Heilbronn.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1859.

Einleitung.

An die Nikomachische und die Eudemische Ethik reiht sich als dritte und jüngste die sogenannte große Ethik [1]) an, an beide sich anlehnend, in ihrem größten Theile aber der Eudemischen so genau folgend, daß sie für diesen Theil fast als bloßer Auszug aus ihr angesehen werden darf. Ein späterer Peripatetiker, der wohl schon durch einen langen Zeitraum von Aristoteles und seinen unmittelbaren Schülern getrennt war, hat es hier unternommen, die aristotelische Ethik noch einmal zu bearbeiten. In welcher Gestalt ihm die beiden älteren Ethiken vorgelegen, ist nicht ganz gewiß; gekannt hat er jedenfalls die ganze Nikomachische Ethik, die drei mit der Eudemischen gemeinsamen Bücher eingeschlossen; ob er aber die letztere vollständig vor sich hatte, ist sehr ungewiß. Daß in II, 3 (von p. 1199. a, 14 an) Eudemus das Vorbild war, hat Vieles für sich, und daraus läßt sich schließen, der Verfasser

---

[1]) oder, wie sie in manchen Handschriften heißt, die große nikomachische Ethik. Da sie jedenfalls die kleinste unter den dreien ist, so ist dieser Name sehr auffallend, und die Erklärungsversuche befriedigen so wenig als Trendelenburg's Aenderung ἠθικῶν κεφάλαια, aus welchem Titel der andere nur durch Verwechslung der Buchstaben entstanden sei.

habe die vollständige Behandlung der Gerechtigkeit in der Eudemischen Ethik noch besessen; ebenso wahrscheinlich ist aber, daß ihm das achte Buch der letzteren wenn auch in reinerer, doch nicht in wesentlich vollständigerer Form vorgelegen habe [1]). Andere Werke hat er wohl schwerlich in der Weise benützt, daß er sie auszog. Damit ist aber sehr wohl vereinbar, daß aus der Bekanntschaft mit andern Büchern, deren Resultate oder auch nur deren Sprachgebrauch er sich aneignete, Einzelnes in unsere Ethik gekommen ist, was sich auf keine seiner beiden Hauptquellen zurückführen läßt, wovon sogleich die Rede sein muß.

Das jüngere Alter dieser Schrift erhellt unwidersprechlich aus der Sprache: einige der wesentlichsten Abweichungen vom aristotelischen Sprachgebrauch hat Spengel in seiner berühmten Abhandlung, Anderes Bonitz hervorgehoben; noch eine Reihe anderer Punkte ließe sich dazu namhaft machen, wozu hier der Ort nicht ist. Bei dem sichtlichen Bestreben auch die Form und den Stil des Meisters nachzuahmen ist es namentlich eine gewisse Schlaffheit, die von der Gedrungenheit des Stifters der Schule besonders absticht. Dafür hat der Verfasser sich aber von der Manier des Eudemus, Bedenken und Schwierigkeiten zu häufen, meist glücklich fern gehalten. Er ist klarer und übersichtlicher und geht mehr auf den Kern der Sache los.

Mit diesen Vorzügen bildet freilich ein Theil der Anordnung des gesammten Werkes einen seltsamen Widerspruch. Bei Aristoteles erscheinen die sittlichen und die geistigen Tugenden gleichberechtigt neben einander; in der großen Ethik haben wir es eigentlich nur mit den ersteren zu thun, und der Verfasser kommt „nach der Erledigung der Tugenden“ (I, 35) auf den

---

[1]) Vgl. unsere Einleitung zur Eudemischen Ethik.

Sinn der Vorschrift, man müsse in Angemessenheit zur gesunden Vernunft handeln. Erst um dieser formellen Regel einen Inhalt zu geben kommt er auf die von Aristoteles sogenannten fünf Wege die Wahrheit zu finden, ἐπιστήμη, φρόνησις, νοῦς, σοφία, ὑπόληψις, wo die Abweichung von Aristoteles, welcher Nic. VI, 3 die ὑπόληψις ausdrücklich abweist und dafür die τέχνη nennt, wohl zu beachten, aber daraus zu erklären ist, daß für den Sprachgebrauch unserer Ethik τέχνη mit ἐπιστήμη zusammenfällt. So wenig nun steht für den Verfasser der Begriff der geistigen Tugenden von vorne herein fest, daß er die Frage, ob die φρόνησις eine Tugend sei, noch besonders untersucht und über die Aufnahme der σοφία in die Ethik sich rechtfertigen zu müssen glaubt. Hier zeigt er also eine wichtige Abweichung von der Nikomachischen Ethik, welche Spengel schon auf Theophrastus zurückzuführen geneigt ist. Nachdem nun aber mit I, 35 die geistigen Tugenden erledigt zu sein scheinen, geht in II, 1—3 der Zusammenhang anscheinend ganz verloren. II, 1 handelt von der Billigkeit, welche in die Lehre von der Gerechtigkeit gehört, wo der Verfasser ihre Stelle auch wirklich angedeutet hat (I, 34. p. 1195. b, 13). Dann folgt Cap. 2. die εὐγνωμοσύνη aus Nic. VI, 11.; sofort in den 10 ersten Zeilen von Cap. 3. die εὐβουλία aus Nic. VI, 10, und endlich im Rest dieses Capitels fünf zusammenhängende Aporieen über die Gerechtigkeit. Soll nun hier ein Zusammenhang sein, so sind die drei Capitel als Anhang entweder zu den geistigen Tugenden oder zur Gerechtigkeit zu betrachten. Ersteres scheint Spengel's Ansicht zu sein, der p. 34 dem Verfasser vorwirft, er habe die Billigkeit unter die geistigen Tugenden gestellt. Dagegen sträuben sich aber entschieden die Aporieen über die Gerechtigkeit. Es fragt sich daher, ob nicht das Andere anzunehmen sei, daß wir hier einen Anhang zur Gerechtigkeit bekommen sollen? Dazu würden nicht

blos die Billigkeit und die genannten Aporieen sich eignen, sondern auch die εὐγνωμοσύνη, welche mit unverkennbarer Absicht wegen ihrer Verwandtschaft mit der Billigkeit an diese angereiht ist. Dann sind wir aber zu der Annahme genöthigt, daß die ursprüngliche Ordnung uns nicht mehr vorliege, daß diese Stücke ursprünglich hinter 1, 34 ihre Stelle gehabt, die εὐβουλία aber in I, 35.

Noch sicherer aber ist, daß der Schluß des Werkes verloren gegangen. Die Frage, wie man Freunde zu behandeln habe, wird in II, 17 nur aufgeworfen, nicht gelöst. Aber hätten wir auch die Lösung, so würden wir dennoch einen Schluß des Ganzen vermissen, sei es in Form einer Recapitulation des eingeschlagenen Ganges, sei es, wie Spengel vermuthet, in einer dem 10ten Buch der Nikomachischen Ethik nachgebildeten Weise.

Eine besondere Ausgabe der großen Ethik ist nicht vorhanden. Dem Uebersetzer lag der Bekker'sche Text mit Valla's lateinischer Uebersetzung und die Pariser Ausgabe von 1850 vor, welche die schönen Verbesserungen von Bonitz (s. unsere Einleitung zur Eudemischen Ethik) fast alle aufgenommen und an die Valla'sche Uebersetzung in einer großen Zahl von Stellen eine theils den Sinn, theils die Genauigkeit und Vollständigkeit des Ausdrucks, theils die Latinität desselben bessernde Hand gelegt hat.

Heilbronn, im Januar 1858.

J. Rieckher.

Inhalts-Uebersicht.

Erstes Buch.

Zweites Buch.

Erstes Buch.

1. Da wir von der Ethik sprechen wollen, so wird die erste Frage die sein müssen, wohin der Gegenstand derselben, der Charakter, gehöre? Kurz gesagt wird die Ethik ein Theil der Staatskunst sein. Zum Handeln im bürgerlichen Leben nämlich ist der Mensch nicht befähigt, wenn er nicht einen bestimmten Charakter hat, ich meine, wenn er nicht sittlich gut ist. Sittlich gut sein aber ist soviel als im Besitz der Tugenden sein. Es muß also wer zum Handeln im bürgerlichen Leben befähigt sein soll, von sittlich gutem Charakter sein. Offenbar ist also die Behandlung der Ethik ein Theil der Staatskunst, und zwar ihr erster Theil; und im Allgemeinen scheint mir diese ganze Wissenschaft den Namen Staatskunst zu verdienen, nicht Sittenkunst oder Ethik. Das Erste also, wovon die Rede sein muß, wird die Tugend, ihr Begriff und ihre Entstehung, sein. Denn es hilft wohl Nichts den Begriff der Tugend zu kennen, wenn man von ihrem Werden und ihrer Entstehung Nichts weiß. Denn der Zweck der Untersuchung muß nicht blos das Wissen von ihrem Wesen sein, sondern auch das von ihrem Werden, sofern wir ebenso sehr ihr Wesen kennen lernen als selbst tugendhaft werden wollen, und dieß ist unmöglich, wenn wir über die Art und die Quellen ihrer Entstehung Nichts wissen. Dazu ist aber auch nothwendig, daß man den Begriff der Tugend kenne; denn so lange wir diesen nicht kennen, ist es

nicht leicht die Art und die Quellen ihrer Entstehung zu ermitteln, wie dieß auch bei den theoretischen Wissenschaften der Fall ist.

Unberücksichtigt darf aber dabei auch das nicht bleiben, was Aeltere über diesen Gegenstand aufgestellt haben. Zuerst versuchte Pythagoras eine [wissenschaftliche] Behandlung der Tugend, aber nicht in der rechten Weise: indem er nämlich die Tugenden auf die Zahlen zurückführte, gieng er von einem der Tugend fremdartigen Gesichtspunkt aus: es ist ja z. B. die Gerechtigkeit keine gleichmal gleiche Zahl [1]). Nach ihm behandelte der spätere Sokrates denselben Gegenstand in angemessenerer und umfassenderer Weise; aber auch er hat das Rechte nicht getroffen, sofern er die Tugenden zu Wissenschaften machte, was unmöglich ist. Alle Wissenschaften nämlich hängen mit der Denkkraft zusammen, und diese hat ihren Sitz in der vernünftigen Seite der Seele; somit haben nach Sokrates alle Tugenden in der vernünftigen Seite der Seele ihren Sitz, und demzufolge hebt er dadurch, daß er die Tugenden zu Wissenschaften machte, die vernunftlose Seite der Seele geradezu auf und damit auch die Erregungen und die Charakterbeschaffenheiten. Darum also hat Sokrates in diesem Punkte die Tugend nicht richtig gefaßt. — Nach ihm hat Platon an der Seele richtig eine vernünftige und eine vernunftlose Seite unterschieden und jeder eine eigenthümliche Tugend zugewiesen. So weit ist Alles richtig, aber das Weitere ist es nicht mehr. Er verflocht nämlich die Tugend mit seiner Lehre vom Gut [an sich], und dieß ist nicht richtig, denn damit hat die Tugend Nichts zu schaffen. Denn von dem Seienden und der Wahrheit mußte er die Tugend getrennt halten, da sie Nichts mit einander gemein haben. So weit

---

[1]) Ein Produkt aus zwei geraden Faktoren.

und in dieser Weise haben diese Männer sich mit unserem Gegenstande beschäftigt.

Sofort wird zu untersuchen sein, welche Ansichten wir darüber aufstellen sollen. Zuerst nun erwäge man, daß jede Wissenschaft und jedes Vermögen einen Zweck hat und daß dieser Zweck ein Gut ist: keine Wissenschaft und kein Vermögen bezweckt ja ein Uebel. Ist nun der Zweck jedes Vermögens ein Gut, so ist offenbar auch der Zweck des besten Vermögens das beste oder höchste Gut. Das beste Vermögen aber ist die Staatskunst, und darum muß ihr Zweck ein Gut sein. Wir haben es also, scheint es, mit dem Begriff Gut zu thun, und zwar nicht mit dem Gut schlechthin, sondern mit dem was für uns ein Gut ist. Was z. B. für die Götter ein Gut ist, das gehört in ein anderes Gebiet und ist Gegenstand einer anderen Untersuchung. Mithin haben wir von dem zu handeln, was für das bürgerliche Leben ein Gut ist. Hier ist aber wieder zu unterscheiden. Wie ist dieses Gut zu nehmen? Es hat ja einen mehrfachen Sinn. Denn Gut nennen wir entweder das Beste an jedem Wesen, d. h. das um seiner selbst willen Begehrenswerthe, oder das was etwas Anderes dadurch, daß es ihm zukommt, zu einem Gut macht, und dieß ist die Idee des Guten. Haben wir nun von der Idee des Guten zu sprechen, oder vielmehr von dem Gut als Gattungsbegriff? Dieser ist nämlich offenbar von der Idee des Guten verschieden, sofern die Idee etwas Getrenntes ist und ein Fürsichsein hat, der Gattungsbegriff aber nur in den einzelnen Dingen existirt. Er kann also [1]) mit dem, was ein Fürsichsein hat, nicht zusammenfallen, denn niemals kann was ein Fürsichsein und eine gesonderte Existenz hat in allen Dingen vorhanden sein. Muß nun von diesem Gattungsbegriff Gut, der in den

---

[1]) Für δέ schlage ich δή zu lesen vor.

einzelnen Dingen existirt, die Rede sein oder etwa nicht? Warum [1])? Weil dieß das Gemeinsame ist, wie die Begriffsbestimmung und die Induktion lehren. Die Begriffsbestimmung aber soll das Wesen jedes Gegenstandes angeben, daß er ein Gut oder ein Uebel sei oder was er sonst sein mag. Für ein Gut im Allgemeinen erklärt sie was um seiner selbst willen begehrenswerth ist. Mit dieser Begriffsbestimmung hat der in den einzelnen Dingen existirende Gattungsbegriff Aehnlichkeit. Die Begriffsbestimmung aber behauptet daß etwas ein Gut sei, während keine Wissenschaft und kein Vermögen von ihrem Zwecke beweist, daß er ein Gut sei: diese Nachweisung gehört vielmehr einem anderen Vermögen an. Der Arzt beweist ja nicht, daß die Gesundheit etwas Gutes sei, der Baumeister nicht, daß das Haus etwas Gutes sei, vielmehr sagt jener, daß und wie er die Gesundheit hervorrufe, und dieser daß und wie er ein Haus baue. Es ist also klar, daß auch die Staatskunst nicht von dem Gattungsbegriff Gut zu sprechen hat: sie ist ja nur eine einzelne aus der Zahl der Wissenschaften, keine Wissenschaft aber und kein Vermögen hat, wie wir gesehen, nachzuweisen, ihr Zweck [2]) sei ein Gut. Mithin hat auch die Staatskunst nicht von dem aus der Begriffsbestimmung sich ergebenden Gattungsbegriff Gut zu sprechen. Ebensowenig aber von dem Gattungsbegriff, wie er sich aus der Induktion ergibt. Warum? Der Grund liegt in Folgendem: wenn wir von einem einzelnen Gegenstand nachweisen wollen, daß er ein Gut sei, so geschieht dieß entweder mittelst der Begriffsbestimmung, indem wir zeigen, daß der Begriff Gut auch auf den betreffenden Gegenstand passe, oder mittelst

[1]) Die Frage bezieht sich auf den zweiten Theil der vorangegangenen Doppelfrage, und leitet so die verneinende Beantwortung derselben ein.

[2]) τέλος mit Bonitz, Par.

der Induktion. So wenn wir beweisen wollen, daß der Hochsinn ein Gut sei, sagen wir, die Gerechtigkeit, der Muth, die Tugenden überhaupt seien Güter, der Hochsinn aber sei eine Tugend und darum gleichfalls ein Gut. Also auch nicht von dem was die Induktion als Gattungsbegriff Gut ermittelt, hat die Staatskunst zu sprechen, weil sich auch bei diesem dieselben unmöglichen Folgerungen ergeben würden wie bei dem durch die Begriffsbestimmung ermittelten Gattungsbegriff Gut. Denn auch hier müßte die Wissenschaft nachweisen, daß ihr Zweck ein Gut sei. Mithin darf offenbar nur vom höchsten Gut die Rede sein, und zwar von dem was für uns das höchste Gut ist. Im Allgemeinen aber muß Jedermann einsehen, daß es die Kräfte einer einzelnen Wissenschaft und eines einzelnen Vermögens übersteige, jedes Gut zu untersuchen. Warum? weil der Begriff Gut in allen Kategorieen vorkommt: in denen der Substanz, der Qualität, der Quantität, der Zeit, der Relation, des Orts [1]), kurz in allen. Aber auch in der Kategorie der Zeit [vertheilt sich der Begriff Gut unter verschiedene Wissenschaften]: in der Heilkunde kennt es der Arzt, in der Steuermannskunst der Steuermann, und so jeder in seiner eigenen Kunst. Wann das Messer anzuwenden sei weiß der Arzt, wann eine Fahrt zu unternehmen sei der Steuermann; und so wird in jeder Kunst oder Wissenschaft der Sachverständige das Gut der Zeit oder den rechten Augenblick, soweit derselbe seiner Kunst angehört, verstehen. Der Arzt wird ja den rechten Augenblick in der Steuermannskunst so wenig verstehen als der Steuermann den in der Heilkunde. Also auch so [innerhalb einer einzelnen Kategorie] kann von dem Gattungsbegriff Gut nicht die Rede sein, da diese Kategorie in sämmtlichen Wissenschaften vorkommt. Aehnlich ist auch das Gut in der

---

[1]) ποῦ mit Bonitz, Par.

Kategorie der Relation und in den übrigen Kategorieen allen Wissenschaften gemeinsam, und keine Wissenschaft und kein Vermögen kann den rechten Augenblick in jeder umfassen, und so kann auch die Staatskunst nicht vom Gattungsbegriff Gut sprechen. Also vom Gut muß die Rede sein, und zwar vom höchsten Gute, nämlich von dem was für uns das höchste Gut ist.

Um ferner etwas zu beweisen darf wohl als Beweisgrund nicht das angeführt werden was selbst nicht klar ist, vielmehr muß das Klare als Beweis für das Unklare dienen, das Sinnliche als Beweis für das Geistige, weil jenem größere Klarheit zukommt. Will man also vom Gut sprechen, so darf man nicht von der Idee sprechen. Und doch hält man dieß für nothwendig und glaubt bei der Frage nach dem Gut die Idee hereinziehen zu müssen: man hält sich für verpflichtet, von dem zu sprechen was ein Gut im höchsten Sinne sei, und dieß sei das „Ansich", weßwegen die Idee des Gutes oder des Guten das höchste Gut sei. So meint man. Es ist auch vielleicht etwas Wahres daran; aber die Wissenschaft oder das Vermögen, das Staatskunst heißt und von dem hier die Rede ist, untersucht nicht dieses Gut, sondern das was für uns ein Gut ist. Kein Vermögen und keine Wissenschaft weist ja nach, daß ihr Zweck ein Gut sei, also auch die Staatskunst nicht, und darum spricht sie nicht von der Idee des Guten. Aber vielleicht benützt man dieses Gut nur als Anfang und Ausgangspunkt, um von hier aus zu den einzelnen Gütern überzugehen. Allein auch dieß ist nicht richtig, vielmehr muß der Ausgangspunkt, den man wählt, dem besonderen Gegenstand angemessen sein. Es wäre ja ungereimt, zum Beweis des Satzes, daß die Winkelsumme im Dreieck zweien Rechten gleich sei, die Unsterblichkeit der Seele als Ausgangspunkt zu wählen. Dieß hat mit jenem Nichts zu schaffen; der Ausgangspunkt muß vielmehr dem Gegenstand ange-

messen sein und im Zusammenhang mit ihm stehen. Und in Wahrheit kann dieser Satz von der Winkelsumme des Dreiecks bewiesen werden, auch wenn die Seele nicht unsterblich ist. Ebenso nun lassen sich die einzelnen Güter untersuchen auch ohne die Idee des Guten, weil [1]) dieses letztere nicht der angemessene Ausgangspunkt für jene ist.

Auch das ist nicht richtig, daß Sokrates die Tugenden zu Wissenschaften machte. Er glaubte nämlich, Nichts dürfe zwecklos sein; daraus aber daß er die Tugenden für Wissenschaften erklärte, ergab sich für ihn, daß sie zwecklos seien. Warum? weil bei den Wissenschaften das Wissen von ihrem Wesen zusammenfällt mit ihrem Besitze: wer z. B. das Wesen der Heilkunde versteht ist unmittelbar dadurch heilkundig, und ebenso gilt dieß von den anderen Wissenschaften. Dagegen bei den Tugenden ist dieß nicht der Fall: wer das Wesen der Gerechtigkeit kennt ist darum noch nicht gerecht, und dasselbe gilt von den übrigen Tugenden. Daraus erfolgt einerseits [für Sokrates], daß die Tugenden zwecklos seien, und andererseits [für uns], daß sie keine Wissenschaften seien.

2. Nachdem wir diese Bestimmungen gemacht, wollen wir zu ermitteln suchen, in wievielfachem Sinne der Ausdruck Gut gebraucht werde. Die Güter sind nämlich theils preiswürdig, theils löblich, theils blose Vermögen. Unter preiswürdig verstehe ich das Göttliche, das Beste, wie die Seele, die Vernunft, und das Wichtigste, wie das Princip und Aehnliches. Denn preiswürdig ist worüber man gepriesen wird, und mit diesen Dingen allen ist ein Preisen verbunden. Darum ist auch die Tugend etwas Preiswürdiges, da man durch sie sittlich gut wird: der sittlich gute Mensch hat ja sozusagen die Form

[1]) *διὰ τὸ* mit Bonitz, Par. und *τοῦτο τἀγαθόν* mit Ersterem.

der Tugend angenommen. Anderes ist löblich, wie die Tugenden [1]: denn durch die der Tugend angemessenen Handlungen ärntet man Lob. Das Dritte sind Vermögen, wie Herrschaft, Reichthum, Stärke, Schönheit. Von diesen nämlich kann der Tugendhafte einen guten Gebrauch machen, der Lasterhafte einen schlechten, daher man sie als Dinge bezeichnet, die nur möglicher Weise gut sind. Aber Güter sind sie dessenungeachtet, weil überall der Gebrauch den der Tugendhafte, nicht der welchen der Lasterhafte von einer Sache macht, als Maßstab für ihre Beurtheilung gilt. Eben diese Güter haben auch ihren Ursprung im Schicksal: dem Schicksal verdankt man ja den Reichthum, die Macht und überhaupt alle zu den Vermögen gerechneten Güter. — Noch ist eine vierte Classe von Gütern übrig, diejenigen nämlich durch welche andere Güter erhalten und hervorgerufen werden: so verhalten sich die Leibesübungen zur Gesundheit und Aehnliches.

Es gibt aber noch eine andere Eintheilung der Güter, je nachdem sie durchaus und unter allen Umständen begehrenswerth sind oder nicht: die Gerechtigkeit z. B. und die übrigen Tugenden sind durchaus und unter allen Umständen begehrenswerth; dagegen die Stärke, der Reichthum, die Macht und Aehnliches sind es weder durchaus, noch unter allen Umständen.

Weiter ist eine andere Eintheilung, diejenigen Güter welche Zwecke sind, von denen zu unterscheiden welche es nicht sind: die Gesundheit z. B. ist ein Zweck, was aber um der Gesundheit willen geschieht ist nicht Zweck [sondern blos Mittel]. Verhalten sich nun zwei Güter wie Zweck und Mittel, so ist immer der Zweck das höhere Gut, so die Gesundheit ein höheres Gut als das der Gesundheit

---

[1]) Ein auffallender Verstoß des Verfassers, daß er die kaum gemachte Eintheilung selbst wieder aufhebt.

Förderliche, und ganz allgemein ist das schlechthin überall das Bessere dem das Andere nur als Mittel dient. Wiederum endlich ist unter den Zwecken der vollkommene immer besser als der unvollkommene; vollkommen aber ist derjenige, dessen Erreichung uns Nichts weiter vermissen läßt, unvollkommen derjenige, bei dessen Erreichung wir noch etwas vermissen. Der Besitz der Gerechtigkeit z. B. läßt uns noch Vieles vermissen, der der Glückseligkeit aber Nichts mehr. Dieß ist mithin das von uns gesuchte höchste Gut, welches der vollkommene Zweck ist. Der vollkommene Zweck also ist nicht blos ein Gut, sondern das Gut.

Weiter fragt sich, wie dieses höchste Gut aufzufassen sei? etwa so daß wir es auch den übrigen Gütern beizählten? Dieß wäre aber ungereimt. Denn da das höchste Gut ein vollkommener Zweck ist, der vollkommene Zweck aber kurz gesagt für nichts Anderes gehalten werden kann als für die Glückseligkeit, und wir diese aus vielen Gütern zusammengesetzt sein lassen: so wird, falls man das höchste Gut den übrigen Gütern zuzählt, dieses höchste Gut ein höheres Gut sein als es selbst: es ist ja selbst das höchste Gut. Man betrachte z. B. die Gesundheit selbst und die der Gesundheit förderlichen Dinge, und frage sich welches von ihnen allen das Beste sei? Natürlich die Gesundheit. Ist aber diese unter allen das Beste, so ist sie auch besser als sie selbst, und somit folgt eine Ungereimtheit. Also darf man wohl das höchste Gut nicht so auffassen. Aber vielleicht so, daß es von den übrigen Gütern getrennt ist? oder sollte nicht auch dieß ungereimt sein? Die Glückseligkeit besteht ja aus gewissen Gütern: die Frage aber, ob sie das höchste unter den Gütern sei, aus denen sie besteht, ist ungereimt; die Glückseligkeit ist ja nichts Anderes neben diesen Gütern, sondern diese selbst. Aber vielleicht wäre diejenige Betrachtung des höchsten Gutes die richtige, welche diese Güter ver-

gleicht? ich meine so, daß man die Glückseligkeit selbst, welche aus diesen Gütern besteht, mit andern Gütern vergliche, die nicht in ihr enthalten sind: wäre dieß die richtige Betrachtung? Aber dieses höchste Gut, das wir jetzt untersuchen, ist nichts Einfaches. Man könnte z. B. sagen, die Klugheit sei, wenn man die einzelnen Güter mit einander vergleiche, das höchste unter allen. Aber das höchste Gut ist wohl nicht so zu untersuchen. Denn wir untersuchen das vollkommene Gut, während die Klugheit für sich allein nichts Vollkommenes ist. Sie ist also nicht das höchste Gut, das wir untersuchen, und ebenso wenig ist es etwas Anderes was so betrachtet als das höchste Gut gelten könnte.

3. Außerdem gibt es aber noch eine andere Eintheilung der Güter, sofern sie theils geistige Güter sind, wie die Tugenden, theils leibliche, wie Gesundheit, Schönheit, theils äußere, wie Reichthum, Herrschaft, Ehre und dergleichen. Unter diesen sind die geistigen die vorzüglichsten. Die geistigen Güter zerfallen aber wieder in dreierlei, Klugheit, Tugend und Lust.

Sofort ist zu sagen, daß nach der allgemeinen Ansicht und Ueberzeugung die Glückseligkeit der Endzweck der Güter und das vollkommenste Gut ist, und darunter verstehen wir daß das Leben und Befinden ein gutes ist. Der Zweck ist aber nicht etwas Einfaches, sondern ein Doppeltes. Theilweise nämlich fällt der Zweck mit der Thätigkeit und dem Gebrauch eines Gegenstandes selbst zusammen, wie beim Gesichtssinn; und zwar ist das Gebrauchen vorzüglicher als das blose Haben. Das Gebrauchen ist aber der Zweck: Niemand wünschte sich ja die Augen, wenn er mit ihnen nicht sehen, sondern sie geschlossen halten sollte. Dasselbe gilt vom Gehör u. s. f. Wo es also ein Gebrauchen und ein bloses Haben gibt, da ist immer jenes besser und vorzüglicher als dieses; denn der Zweck ist Gebrauch und Thätigkeit, und nur des

Gebrauchs wegen ist das Haben. Wenn man nun in diesem Punkt alle Wissenschaften und Künste vergleicht, so wird man finden, daß nicht die eine Häuser herstellt, eine andere aber gute Häuser, sondern beides leistet eine einzige Kunst, die Baukunst; und was der Baumeister zu verfertigen versteht, eben das gut [1]) zu verfertigen versteht seine Tüchtigkeit oder Tugend. Aehnlich verhält es sich auch sonst überall.

4. Beachten wir sofort, daß das Princip des Lebens nichts Anderes als die Seele ist; der Seele aber gehört die Tugend an, und was die Seele bewirkt, ist, behaupten wir, nichts Anderes als was die Tugend der Seele bewirkt. Die Tugend aber bewirkt bei jedem Wesen, daß das auf was sie sich bezieht gut [2]) sei. Nun ist die Seele, abgesehen von ihren übrigen Eigenschaften [3]), das Princip unseres Lebens: und somit wird unser Leben in Folge der Tugend der Seele ein gutes Leben sein. Darunter aber, daß unser Leben und Befinden ein gutes sei, verstehen wir nichts Anderes als die Glückseligkeit. Die Glückseligkeit also und das Glückseligsein beruht darauf, daß das Leben ein gutes sei, und dieses Letztere darauf, daß man in Angemessenheit zu den Tugenden lebe. Mithin ist dieß der Endzweck, die Glückseligkeit und das höchste Gut. Die Glückseligkeit wird also auf einem gewissen Thätigsein und Gebrauchen beruhen. Wo es ja ein bloses Haben und ein Gebrauchen eines Gegenstandes gibt, da ist überall, wie wir gesehen haben, das Gebrauchen und die Thätigkeit Zweck. Die Tugend aber ist ein Haben [d. h. ein Besitz, eine

---

1) εὖ vor ποιητική eingesetzt mit Bonitz, Par.

2) τοῦτ' εὖ ποιεῖ mit Bonitz, Par.

3) ἡ δὲ ψυχὴ καὶ τἆλλα μέν hat Bonitz verdächtigt; es ergänzt sich aber leicht aus dem vorhergehenden ποιεῖ, und es würde sich nur fragen, ob nicht τοῦτ ἄλλα für τἆλλα zu schreiben sei.

Beschaffenheit] der Seele: es gibt aber auch eine Thätigkeit und ein Gebrauchen [1]) der Tugenden der Seele: mithin ist diese Thätigkeit und dieses Gebrauchen Zweck. Die Glückseligkeit also wird auf dem der Tugend angemessenen Leben beruhen. Da nun die Glückseligkeit das höchste Gut ist und sie durch die Thätigkeit Endzweck ist: so werden wir durch das der Tugend angemessene Leben glückselig sein und das höchste Gut besitzen.

Da aber die Glückseligkeit Endzweck und vollkommenes Gut ist, so dürfen wir auch das nicht übersehen, daß sie nur einem vollkommenen Wesen zukommen kann. Sie kann einem Kinde nicht zukommen (das Kind kann ja nicht glückselig sein), sondern nur einem Erwachsenen, denn dieser ist vollkommen. Und ebensowenig kann sie jemanden in einem unvollkommenen Zeitraum zukommen, sondern nur in einem vollkommenen. Vollkommen aber wird nur die Zeit sein, die ein Menschenleben umfaßt. Mit Recht nämlich pflegt man im gemeinen Leben zu sagen, beim Urtheil über die Glückseligkeit eines Menschen müsse man auf die größte Zeit seines Lebens sehen, weil das Vollkommene auch eine vollkommene Zeitdauer und ein vollkommenes Wesen voraussetze.

Daß aber die Glückseligkeit eine Thätigkeit sei, läßt sich auch aus Folgendem ersehen. Wir sind keineswegs gemeint jemanden im Schlaf glückselig zu nennen, wenn er z. B. sein ganzes Leben hindurch schliefe: in diesem Zustande käme ihm zwar das Leben zu, nicht aber das der Tugend angemessene Leben, d. h. das thätige Leben.

Was wir nunmehr berühren wollen, das kann weder als sehr verwandt mit dem Bisherigen erscheinen, noch als sehr weit davon abliegend. Es gibt nämlich, wie anerkannt ist, ein ernährendes Prin=

---

[1]) καὶ ἐνέργεια καὶ χρῆσις mit Bonitz, Par.

cip in der Seele, dem wir das Wachsthum verdanken. Die Annahme eines solchen Princips hat ihren guten Grund: die Steine können ja, wie man wohl sieht, unmöglich wachsen; somit kommt dieses Wachsen den beseelten Geschöpfen eigenthümlich zu; wenn aber dieß, so ist die Ursache desselben in der Seele zu suchen. Nun kann aber das Wachsen auf keine andere Seite der Seele zurückgeführt werden, nicht auf die vernünftige, nicht auf die aufbrausende, nicht auf die begehrende Seite; vielmehr muß es neben diesen noch eine andere geben, für die wir keinen passenderen Namen haben als das ernährende Princip. Und nun, kann man fragen, gibt es auch für dieses Princip eine Tugend? wenn es nämlich eine gibt, so wird man auch mit dieser thätig sein müssen, da ja die Glückseligkeit die Thätigkeit der vollkommenen Tugend ist. Die Frage nun, ob es eine solche Tugend gebe oder nicht, gehört einer andern Untersuchung an. Aber auch wenn sie vorhanden ist, gibt es keine Thätigkeit derselben, denn Thätigkeit ist nur wo ein Begehren ist. Ein Begehren aber scheint diesem Princip nicht zuzukommen, vielmehr scheint es mit dem Feuer Aehnlichkeit zu haben, welches Alles verzehrt was man hineinwirft, aber kein Begehren hat das zu ergreifen was man nicht hineinwirft. So verhält es sich mit diesem ernährenden Princip der Seele: läßt man ihm Nahrung zukommen, so nährt es, wo nicht, so hat es kein Begehren zu ernähren. Daher hat es keine Thätigkeit, weil ihm das Begehren nicht zukommt. Und darum wirkt dieses Princip zur Glückseligkeit nicht mit.

Sofort ist zu sagen was die Tugend sei, da ihre Thätigkeit die Glückseligkeit ausmacht. Kurz gesagt nun ist die Tugend die beste dauernde Beschaffenheit. Aber diese kurze Bestimmung wird nicht genügen, sondern eine genauere Auseinandersetzung nothwendig sein.

5. Zuerst also muß von der Seele die Rede sein, in der die Tu-

gend zu Stande kommt, nicht von ihrem Wesen (welches Gegenstand einer anderen Untersuchung ist), sondern von einer Art Eintheilung derselben. Die Seele, sagen wir, zerfällt in zwei Seiten, eine vernünftige und eine vernunftlose. Der vernünftigen Seite gehören z. B. die Klugheit, der Scharfsinn, die Weisheit, die leichte Auffassung, das Gedächtniß u. s. w. an, der vernunftlosen die sogenannten Tugenden, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, Muth und alle andern löblichen Eigenschaften des Charakters. Lob nämlich ärnten wir sofern wir diese letzteren besitzen, dagegen wegen des Besitzes jener Eigenschaften der vernünftigen Seite der Seele wird Niemanden ein Lob zu Theil: man lobt ja keinen Menschen als weise oder klug oder wegen einer anderen solchen Eigenschaft. Auch die vernunftlose Seite selbst lobt man nicht, außer wenn [1]) sie der vernünftigen Seite gehorcht und zu gehorchen fähig ist.

Die sittliche Tugend aber wird durch das Zuviel und das Zuwenig aufgehoben. Daß dem Zuviel und dem Zuwenig diese zerstörende Kraft zukomme, läßt sich aus der sinnlichen Erfahrung [2]) abnehmen: das Augenscheinliche muß ja als Beweis für das weniger vor Augen Liegende benützt werden. Gleich an den Leibesübungen läßt sich dieß erkennen: ihr Uebermaß hebt die Kraft auf und ebenso ihr Mangel. Deßgleichen an den Speisen und Getränken: ihr Uebermaß und ihr Mangel heben die Gesundheit auf, dagegen ihr angemessenes Maß erhält die Gesundheit und die Kraft. Etwas Aehnliches findet nun bei der Mäßigkeit, dem Muth und den anderen Tugenden Statt. Denkt man sich jemanden schlechthin furchtlos, so daß er nicht einmal die Götter fürchtet, so ist er nicht muthig sondern wahnsinnig; denkt

---

[1]) εἰ μὴ für εἶναι mit Bonitz, Par.
[2]) αἰσθήσεων für ἠθικῶν mit Spengel.

man sich ihn Alles fürchtend, so ist er feig: muthig also wird sein weder wer Alles fürchtet noch wer gar Nichts. Es ist mithin Eines und Dasselbe [1]) was die Tugend mehrt und sie aufhebt. Fürchtet man zu sehr und Alles, so wird der Muth aufgehoben, ebenso aber auch wenn man gar Nichts fürchtet. Mit der Furcht aber hat es der Muth zu thun, und darum erhöht das gemäßigte Fürchten den Muth. Dasselbe also ist es was den Muth erhöht und ihn aufhebt: das Fürchten hat diese Wirkung. Aehnlich verhält es sich mit den anderen Tugenden.

6. Weiter aber ist die Tugend nicht blos dadurch zu bestimmen, sondern auch durch Lust und Unlust. Denn um der Lust willen begehen wir das Unsittliche, um der Unlust willen unterlassen wir das sittlich Schöne, und überhaupt läßt sich ohne Lust und Unlust die Tugend nicht begreifen. Die Tugend also hat es mit Lust und Unlust zu thun, und davon hat die sittliche Tugend ihren Namen, wenn man buchstäblich den wahren Sachverhalt untersuchen will, und das muß man wohl. Das Wort sittlich kommt ja von Sitte her, und sittlich heißt die Tugend, weil sie aus der Sitte oder Gewöhnung entspringt. Und daraus erhellt auch, daß keine Tugend der vernunftlosen Seite der Seele von Natur in uns entsteht: denn kein natürliches Sein wird durch Gewöhnung geändert. Der Stein z. B. und überhaupt alles Schwere hat von Natur die Richtung nach unten: daher wenn man ihn noch so oft nach oben wirft und ihm die Richtung nach oben angewöhnen will, so wird er trotzdem niemals die Richtung nach oben einschlagen, sondern stets die nach unten. Aehnlich verhält es sich auch in den übrigen Dingen dieser Art.

7. Sofort müssen wir, um sagen zu können was die Tugend

---

[1]) ταὖτ' für ταὖτ' mit Bonitz, Par.

sei, wissen was in der Seele vorgeht. Dieß sind aber Erregungen, Vermögen und dauernde Beschaffenheiten. Eines von diesen also muß offenbar die Tugend sein. Erregungen sind z. B. Zorn, Furcht, Haß, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid und dergleichen, die von Lust und Unlust begleitet zu sein pflegen. Vermögen sind die Empfänglichkeiten für diese Erregungen, z. B. die für das Zornigwerden, das Unlustempfinden, das Mitleidfühlen und Aehnliches. Dauernde Beschaffenheiten aber sind diejenigen Eigenschaften vermöge welcher unser Verhalten diesen Dingen gegenüber ein richtiges oder ein verkehrtes ist. Was z. B. das Zornigwerden betrifft, so ist, wenn wir allzu geneigt dazu sind, unser Verhalten gegen den Zorn ein verkehrtes; werden wir aber gar nicht zornig, auch worüber wir es werden sollten, so ist unser Verhalten gleichfalls nicht das richtige. Mithin muß das mittlere Verhalten das sein, wenn man weder übermäßige Unlust empfindet, noch ganz zornlos ist. Und dieses Verhalten ist das richtige. Aehnlich verhält es sich auch in den übrigen Dingen dieser Art. Die Gelassenheit und das richtige Verhalten im Zornigwerden steht nämlich in der Mitte zwischen der Zornmüthigkeit und der Zornlosigkeit. Aehnlich verhält es sich mit der Prahlerei und der Ironie: sich größere Eigenschaften beizulegen als man besitzt ist Prahlerei, sich geringere beizulegen, Ironie; die Mitte zwischen beiden ist also die Wahrhaftigkeit.

8. Dasselbe findet auch sonst überall Statt; denn ob unser Verhalten gegen diese Dinge ein richtiges oder ein verkehrtes sei, das hängt von der dauernden Beschaffenheit ab; das richtige Verhalten ist aber das, daß man weder ein Zuviel noch ein Zuwenig habe. Die Beschaffenheit des richtigen Verhaltens ist also die der Mitte in den Dingen, in welchen man jemanden ein Lob ertheilen kann, die Beschaffenheiten des verkehrten Verhaltens aber sind die des Zuviel und

des Zuwenig. Da nun die Tugend eine Mitte in diesen Erregungen ist, die Erregungen aber gewisse Arten von Lust und Unlust sind oder doch von diesen begleitet werden: so ist auch daraus klar, daß [1]) es die Tugend mit Lust und Unlust zu thun hat.

Es gibt aber, könnte man sagen, noch andere Erregungen, deren Verkehrtheit nicht auf einem Zuviel oder einem Zuwenig beruht, z. B. der Ehebruch: ein Ehebrecher ist nicht der welcher im Verführen verheiratheter Frauen zuviel thut. In diesem und in allen ähnlichen Fällen, wo eine auf der Zuchtlosigkeit beruhende Lust zu Grunde liegt, ist das tadelnswerthe Zuviel oder Zuwenig [2]) in der Sache selbst schon enthalten.

9. Sofort wird davon die Rede sein müssen, was den [eigentlichen] Gegensatz zur Mitte bilde, das Zuviel oder das Zuwenig. Bei einigen Mitten ist es das Zuviel, bei anderen das Zuwenig. Dem Muthe z. B. steht nicht das Zuviel, die Tollkühnheit, gegenüber, sondern das Zuwenig, die Feigheit; der Selbstbeherrschung, als der Mitte zwischen Zuchtlosigkeit und Stumpfsinnigkeit in der Lust, scheint nicht das Zuwenig, die Stumpfsinnigkeit, gegenüberzustehen, sondern das Zuviel, die Zuchtlosigkeit. Freilich ist beides der Mitte entgegengesetzt, das Zuviel wie das Zuwenig, denn die Mitte hat weniger als das Zuviel, und mehr als das Zuwenig. Daher nennt auch der Verschwender den Freigebigen geizig, und der Geizige denselben verschwenderisch; der Tollkühne und Verwegene nennt den Muthigen feig, der Feige denselben verwegen und wahnsinnig.

Aus zwei Gründen nun betrachten wir [bald] das Zuviel, [bald] das Zuwenig als den eigentlichen Gegensatz zur Mitte. Entweder

---

[1]) ὅτι für ἐστί mit Bonitz, Par.

[2]) ἢ ἐν ἐλλείψει ἢ ἐν ὑπερβολῇ mit Bonitz.

sehen wir auf die Sache selbst, welches Extrem der Mitte näher oder ferner stehe, ob z. B. der Freigebigkeit die Verschwendung oder der Geiz ferner liege. Die Verschwendung nämlich kann eher für Freigebigkeit [1]) gelten als der Geiz. Mithin liegt der Geiz weiter von der Freigebigkeit ab, was aber weiter von der Mitte entfernt ist muß als schrofferer Gegensatz zu ihr erscheinen. Hier liegt es also in der Sache selbst, daß das Zuwenig den schrofferen Gegensatz zur Mitte zu bilden scheint. Der zweite Grund aber ist der, daß wir das der Mitte mehr entgegensetzen zu was unsere Natur mehr geneigt ist. Zur Zuchtlosigkeit z. B. sind wir mehr geneigt als zur Selbstbeherrschung; und wozu unsere Natur geneigter ist, dem überlassen wir uns eher, und dasjenige, dem wir uns eher überlassen, gilt uns auch als der schroffere Gegensatz zur Mitte. Indem wir uns aber der Zuchtlosigkeit eher überlassen als der Selbstbeherrschung, ist hier das Zuviel der Mitte mehr entgegengesetzt: mit der Selbstbeherrschung verglichen ist ja die Zuchtlosigkeit das Zuviel.

Somit ist also untersucht was die Tugend sei: sie scheint eine Art Mitte in den Erregungen zu sein, daher wer das Lob der Sittlichkeit haben will in jeder Erregung die Mitte einhalten muß. Daher ist es auch schwer tugendhaft zu sein. Ueberall ist es ja schwer die Mitte zu treffen; einen Kreis z. B. ziehen kann Jeder, ist er aber schon gezogen, so ist es nicht leicht die Mitte desselben zu finden. So ist es auch leicht zornig zu werden, und ebenso auch das Gegentheil; die Mitte aber einzuhalten ist schwer. Und so läßt sich ganz allgemein in jeder Erregung einsehen, daß was um die Mitte herumliegt leicht ist, die Mitte selbst aber, die das Lob verdient, schwer. Daher auch die Tugend eine Seltenheit ist.

---

[1]) ἐλευθεριότης ἢ ἀσωτία mit Bonitz, Par.

Nachdem nun die Tugend besprochen worden ist, so wird sofort zu untersuchen sein, ob es möglich sei sie sich anzueignen, oder ob es vielmehr, wie Sokrates sagte, nicht von unserem Willen abhänge tugendhaft zu sein oder lasterhaft. Wenn man nämlich, sagt er, irgend jemand fragen würde, ob er lieber gerecht oder ungerecht wäre, so würde Niemand sich für die Ungerechtigkeit entscheiden; dasselbe gelte von dem Muth und der Feigheit und ebenso von allen anderen Tugenden. Daraus erhelle aber daß, wenn manche Leute lasterhaft seien, sie es nicht freiwillig seien, und daraus wieder gehe hervor, daß auch die Tugendhaften dieß nicht freiwillig seien. [1]) Allein diese Beweisführung ist nicht richtig. Warum verbietet denn der Gesetzgeber das Böse und gebietet das Gute und sittlich Schöne? Warum setzt er Strafen auf das Böse das man thut, und auf das Gute das man unterläßt? Und doch wäre es ungereimt, durch Gesetze zu verlangen was zu leisten nicht von unserem Willen abhängt. Vielmehr hängt es sichtlich von unserem Willen ab, tugendhaft oder lasterhaft zu sein. Dafür spricht auch das Loben und Tadeln. Denn die Tugend ärntet Lob, das Laster Tadel; Lob und Tadel aber findet beim Unfreiwilligen nicht Statt, daher offenbar das tugendhafte und das lasterhafte Handeln in gleicher Weise von unserem Willen abhängt. — Um zu beweisen, daß [Tugend und Laster] nicht freiwillig seien, hat man auch folgende Vergleichung angestellt. Warum, fragt man, tadelt Niemand den der krank oder häßlich ist? Allein die Thatsache selbst ist nicht richtig: denn wir tadeln auch einen Solchen, wenn wir glauben daß er selbst die Schuld an seiner Krankheit oder körperlichen Häßlichkeit trage, und setzen so auch hier die Freiwilligkeit voraus. Es scheint also, daß Tugend und Laster freiwillig seien.

---

[1]) Vergl. Platon Gesetze V. p. 731 C.

10. Noch deutlicher läßt sich dieß aus Folgendem erkennen. Jedes Wesen ist fähig andere Wesen seiner Gattung aus sich zu erzeugen, wie die Thiere und die Pflanzen: beide sind ja zeugungsfähig. Zeugen aber können sie aus den Principien, wie der Baum aus dem Samen, der eine Art Princip ist. Was aber aus den Principien sich ergiebt, damit verhält es sich so: wie die Principien beschaffen sind, so ist auch das beschaffen was aus ihnen hervorgeht. Noch deutlicher läßt sich dieß aus der Geometrie ersehen. Nachdem in ihr gewisse Principien angenommen worden sind, so ist die Beschaffenheit dieser Principien für die daraus gezogenen Folgerungen entscheidend. Wenn z. B. die Winkelsumme im Dreieck zweien Rechten gleich ist, und die im Viereck gleich vieren: so muß, sobald das Dreieck seine Natur ändert, auch das Viereck die seinige ändern, denn es findet zwischen beiden eine Wechselbeziehung Statt; und wenn die Winkelsumme im Viereck nicht gleich vier Rechten ist, so ist auch die im Dreieck nicht gleich zweien.

11. Etwas Aehnliches nun gilt vom Menschen. Da nämlich der Mensch Wesen hervorzubringen fähig ist, so ist er aus gewissen Principien auch die Handlungen, die er vollzieht, hervorzubringen fähig. Denn was sonst sollte dazu befähigt sein? Das Handeln schreiben wir ja weder dem Unbeseelten zu noch dem Beseelten, mit alleiniger Ausnahme des Menschen. Offenbar ist also der Mensch Handlungen hervorzubringen fähig. Da nun die Handlungen, wie die Erfahrung lehrt, sich ändern und wir niemals dasselbe thun; da ferner die Handlungen in gewissen Principien ihren Ursprung haben: so ist klar daß, wenn die Handlungen sich ändern, auch die Principien, die ihre Quelle sind, sich ändern, wie wir an dem Beispiel aus der Geometrie gezeigt haben. Das Princip der Handlungen aber, der guten wie der bösen, heißt Vorsatz, Wille und was man sonst noch in

der [praktischen] Vernunft unterscheiden kann. Mithin ist deutlich, daß auch diese letzteren sich ändern. Wir ändern nämlich unser Handeln freiwillig, daher auch das Princip und der Vorsatz freiwillig sich ändern muß: und dieß ist ja in der That der Fall. Offenbar also hängt es von unserem Willen ab, tugendhaft oder lasterhaft zu sein. Es könnte nun jemand sagen: da es von meinem Willen abhängt gerecht und tugendhaft zu sein, so werde ich auch, wenn ich will, tugendhafter werden können als jeder Andere. Dieß ist aber nicht möglich. Warum? weil dieß auch im Leiblichen nicht der Fall ist. Wer seinem Körper Sorgfalt zuwenden will, wird darum nicht sofort den allerbesten Körper haben: denn dazu gehört nicht blos Sorgfalt, sondern auch eine natürliche Güte und Schönheit des Körpers. So wird also jene Sorgfalt die körperliche Beschaffenheit zwar verbessern, aber nicht zur allerbesten machen. Dasselbe ist nun auch hinsichtlich der Seele anzunehmen: wer den Vorsatz gefaßt hat, der tugendhafteste Mensch zu werden, wird darum nicht der tugendhafteste sein, wenn ihn nicht die Natur begünstigt, wohl aber wird er tugendhafter werden.

12. Da also nicht zu bezweifeln ist, daß das Tugendhaftsein von unserem Willen abhänge, so muß nunmehr von dem Freiwilligen die Rede sein und der Begriff desselben bestimmt werden: denn dieser Begriff ist von entscheidender Wichtigkeit für die Tugend.

Freiwillig ist schlechthin gesagt was wir nicht gezwungen thun. Doch ist wohl noch eine deutlichere Bestimmung nothwendig. Was uns zum Handeln bestimmt ist der Trieb, und dieser hat drei Arten, Begierde, Zornesaufwallung und Wunsch. Zuerst ist nun die aus der Begierde hervorgehende Handlung zu untersuchen, ob sie freiwillig sei oder nicht? Als unfreiwillig kann sie nicht erscheinen. Warum und weßwegen? Weil wir gezwungen thun was wir nicht freiwillig thun, und jede durch einen Zwang hervorgerufene Handlung von Unlust

begleitet ist; dagegen die aus einer Begierde hervorgegangene Handlung ist mit Lust verknüpft. In dieser Hinsicht also ist die aus der Begierde hervorgehende Handlung nicht unfreiwillig, sondern freiwillig. Indeß steht dieser Beweisführung eine andere gegenüber, die von der Unmäßigkeit hergenommen ist. Niemand, so lautet sie, thut freiwillig das Böse, wenn er weiß daß es böse ist; nun aber begeht der Unmäßige eine böse Handlung, die er als böse anerkennt, und handelt in der Begierde: also handelt er nicht freiwillig, und mithin handelt er gezwungen. Allein dieser Einwendung läßt sich auf dieselbe Weise begegnen: denn wenn er aus Begierde handelt, so handelt er nicht aus Zwang, sofern die Begierde von der Lust begleitet ist, wo aber die Lust ist, kein Zwang Statt findet. Auch noch auf einem anderen Wege kann es deutlich werden, daß der Unmäßige freiwillig handelt. Der Ungerechte nämlich begeht seine Unredlichkeiten freiwillig, der Unmäßige aber ist ungerecht und begeht Unredlichkeiten, also thut der Unmäßige freiwillig was er aus Unmäßigkeit thut.

13. Dagegen erhebt sich ein anderer Beweis, der es bestreitet daß der Unmäßige freiwillig handle. Dieser stützt sich darauf, daß der Mäßige die Handlungen der Mäßigkeit freiwillig vollbringt, sofern er damit Lob ärntet und das Lob nur dem Freiwilligen zu Theil wird. Wäre aber was mit der Begierde im Einklang steht freiwillig, so wäre was mit ihr im Widerspruch steht unfreiwillig. Der Mäßige aber handelt im Widerspruch mit seiner Begierde, und somit wäre seine Mäßigkeit nicht freiwillig. Allein dieß widerspricht der allgemeinen Ueberzeugung, und darum kann auch das im Einklang mit der Begierde stehende Handeln nicht freiwillig sein.

Aehnlich verhält es sich mit den aus einer Zornaufwallung entspringenden Handlungen. Dieselben Gründe die sich bei der Begierde vorbringen lassen, lassen sich auch hier geltend machen und kön-

nen Bedenken hervorrufen: man kann ja auch im Zorn mäßig und unmäßig sein.

Es ist also unter den Arten des Triebes, die wir unterschieden haben, der Wunsch noch übrig, von dem zu untersuchen wäre, ob er freiwillig sei. Was nun der Unmäßige begehrt, das ist, so lange er es begehrt, Gegenstand seines Wunsches, und somit thut der Unmäßige das Böse mit Wunsch und Willen. Freiwillig aber thut Niemand das Böse mit dem Bewußtsein daß es böse ist; der Unmäßige aber thut das Böse mit Wunsch und Willen, in dem Bewußtsein daß es böse ist. Er handelt also nicht freiwillig, und darum ist der Wunsch nichts Freiwilliges. Allein dieser Beweis würde die Unmäßigkeit und den Unmäßigen ganz aufheben. Denn wenn er nicht freiwillig handelt, ist er nicht zu tadeln; nun ist er aber zu tadeln: also handelt er freiwillig, und mithin ist der Wunsch freiwillig.

Da sich nun entgegengesetzte Beweisführungen gegenüberstehen, so muß der Begriff Freiwillig noch genauer erörtert werden.

14. Vorher aber wird von der Gewalt und der Nöthigung die Rede sein müssen. Die Gewalt ist auch beim Unbeseelten möglich. Allem Unbeseelten nämlich ist ein eigenthümlicher Ort angewiesen, dem Feuer das Oben, der Erde das Unten: man kann jedoch dem Steine die Richtung nach oben mit Gewalt aufdrängen, dem Feuer die nach unten. Gewalt brauchen kann man ferner auch gegen das Beseelte: das Pferd z. B., welches gerade aus läuft, kann man mit Gewalt dazubringen daß es widerstrebend rückwärts geht. Wo nun die Ursache einer der Natur oder dem Wunsche widerstrebenden Handlung außerhalb des Handelnden liegt, da werden wir sagen, der Handelnde sei mit Gewalt zu dem was er thue gebracht worden. Wo aber die Ursache im Handelnden selbst liegt, da werden wir nicht mehr von einer Gewalt sprechen. Wo nicht, so wird der Unmäßige

widersprechen und behaupten, er sei nicht lasterhaft: denn er thue das Böse nur von der Begierde vergewaltigt. Dieß also soll uns die Bestimmung der unter den Begriff der Gewalt fallenden Handlung sein, daß die Ursache des Handelns außerhalb dem Handelnden liegen müsse, daß aber wo die Ursache im Handelnden selbst liegt von Gewalt keine Rede sein könne.

15. Weiter ist über die Nöthigung und die aus ihr hervorgegangene Handlung zu sprechen. Von einer Nöthigung aber kann nicht überall und nicht in allen Dingen die Rede sein, z. B. nicht in dem was zu thun die Lust uns treibt. Es wäre ja ungereimt, wenn Jemand behaupten wollte, er sei von der Lust genöthigt worden die Frau seines Freundes zu verführen. Die Nöthigung nämlich findet nicht überall Statt, sondern nur in den Dingen außer uns: wer z. B. einen Nachtheil sich gefallen läßt, um einen anderen, größeren Nachtheil zu vermeiden, der hat von den Umständen genöthigt so gehandelt. So kann Jemand sagen: ich war genöthigt in aller Hast auf mein Gut zu eilen, sonst hätte ich mein Eigenthum daselbst zu Grunde gerichtet angetroffen. In solchen Dingen also hat die Nöthigung ihre Stelle.

16. Da aber das Freiwillige nicht auf einem Trieb beruht, so bleibt uns nur das Gebiet des Vorbedachts noch übrig. Unfreiwillig nämlich ist was aus Nöthigung oder durch Anwendung von Gewalt geschieht, und dazu kommt drittens noch was nicht mit Vorbedacht geschieht. Dieß lehrt die Erfahrung. Wer einen Anderen schlägt oder tödtet oder ihm sonst etwas dieser Art anthut, ohne es vorbedacht zu haben, von dem sagen wir, er habe unfreiwillig gehandelt, und damit erklären wir, daß das Freiwillige auf dem Bedenken beruhe. Ein Weib z. B., erzählt man, gab Jemanden einen Liebestrank zu trinken, und dieser starb daran, das Weib aber wurde vom Areopag freigesprochen. Ihre Freisprechung nun beruhte blos darauf, weil sie nicht mit

Vorbedacht gehandelt hatte: denn sie hatte aus Liebe gehandelt, aber ihren Zweck verfehlt; deßwegen wurde ihre That als unfreiwillig betrachtet, weil sie ihm den Liebestrank nicht mit dem Bedacht ihn zu tödten gegeben hatte. Hier also fällt das Freiwillige in das Gebiet des Bedachts.

17. Jetzt ist noch zu untersuchen, ob der Vorsatz ein Trieb sei oder nicht. Der Trieb nun findet sich auch bei Thieren, der Vorsatz aber nicht. Denn der Vorsatz ist mit dem Denken verbunden, welches keinem Thiere zukommt. Mithin kann der Vorsatz kein Trieb sein. Aber etwa ein Wunsch? oder sollte auch dieß nicht der Fall sein? Wünschen nämlich kann man auch das Unmögliche; wir wünschen z. B. nicht sterben zu müssen, aber zum Gegenstand unseres Vorsatzes machen wir dieß nicht. Der Vorsatz ferner ist nicht auf den Zweck gerichtet, sondern auf die Mittel zum Zweck: Niemand z. B. setzt sich vor gesund zu werden, wohl aber setzen wir uns das der Gesundheit Förderliche vor, z. B. Spaziergänge, Schnellläufe. Der Zweck dagegen ist Gegenstand des Wunsches, und so wünschen wir gesund zu sein. Also auch daraus erhellt, daß Vorsatz und Wunsch nicht Dasselbe sei; vielmehr scheint der Vorsatz das zu sein, was schon sein Name besagt: wir setzen oder wählen das Eine vor dem Anderen, das Bessere vor dem Schlechteren. Wo wir nun das Bessere gegen das Schlechtere eintauschen, vorausgesetzt daß wir die Wahl haben, da scheint das Sichvorsetzen seine eigenthümliche Stelle zu haben.

Da nun der Vorsatz mit keinem dieser Begriffe zusammenfällt, so fragt sich ob etwa das was mit Bedacht geschieht vorsätzlich sei? Oder sollte auch dieß nicht der Fall sein? Gegenstand des Bedenkens und der bedachten Ansicht ist ja gar Vieles: und es fragt sich nun, ob was wir bedenken auch Gegenstand unseres Vorsatzes sei, oder nicht? Oft bedenken wir z. B. indische Verhältnisse, aber keineswegs machen

wir diese zum Gegenstand unseres Vorsatzes. Also ist der Vorsatz auch nicht das Bedachte.

Der Vorsatz also fällt mit keinem dieser Begriffe zusammen, und doch gibt es in der Seele keine weiteren Vorgänge: und darum kann der Vorsatz nur eine Verbindung von mehreren derselben sein. Da nun, wie oben bemerkt worden, der Vorsatz sich auf die zum Zwecke führenden Güter, nicht auf den Zweck selbst, bezieht, und zwar sofern sie in unserer Macht stehen, und sofern ein Zweifel dabei möglich ist ob dieses oder jenes zu wählen sei: so muß man offenbar vorher die Sache bedenken und überlegen, und dann, wenn unserem Nachdenken etwas als das Bessere erscheint, entsteht ein Trieb zum Handeln, und indem wir nun so handeln, glauben wir vorsätzlich zu handeln. Wenn also der Vorsatz ein überlegender, mit Bedacht verbundener Trieb ist, so ist das Freiwillige nicht vorsätzlich. Denn freiwillig thun wir Vieles, ohne es vorher überlegt und bedacht zu haben: so ist das Platznehmen und Aufstehen und vieles Andere dieser Art freiwillig zwar, aber nicht vorbedacht; dagegen alles Vorsätzliche ist, wie wir gesehen, mit diesem Bedacht verbunden. Das Freiwillige ist also nicht immer vorsätzlich, wohl aber das Vorsätzliche immer freiwillig. Denn wenn wir nach vorausgegangener Ueberlegung den Vorsatz zu handeln fassen, so handeln wir freiwillig. Auch einige wenige Gesetzgeber scheinen zwischen dem Freiwilligen und dem Vorsätzlichen einen Unterschied zu machen, indem sie für freiwillige Handlungen geringere Strafen festsetzen als für vorsätzliche.

Der Vorsatz hat also seine Stelle auf dem praktischen Gebiete, und zwar da wo es von unserem Willen abhängt zu handeln oder nicht zu handeln, und so oder anders zu handeln, und wo sich ein Warum? einsehen läßt. Dieses Warum? ist aber nicht überall
er Art. Wenn z. B. in der Geometrie der Satz aufgestellt wird,

die Winkelsumme im Viereck sei gleich vier Rechten, und man fragt: warum? so ist die Antwort: weil die im Dreieck gleich zweien Rechten ist. In diesem Fall nun und in allen ähnlichen wird das Warum? aus dem Princip, das ein für allemal feststeht, erkannt. Anders auf dem praktischen Gebiet, wo der Vorsatz seine Stelle hat: hier liegt kein schon feststehendes Princip vor. Vielmehr wenn Jemand fragt: warum hast du so gehandelt? so erhält er zur Antwort: weil ich keine andere Wahl hatte, oder: weil es so besser war. Die Umstände selbst bestimmen den Handelnden, das sich vorzusetzen was ihm als das Bessere erscheint, und darin liegt das Warum? seines Handelns. Daher findet auf diesem Gebiete das Ueberlegen Statt, wie zu erfahren sei, auf dem Gebiete der Wissenschaften aber nicht. Niemand überlegt, wie der Name Archikles zu schreiben sei, weil es schon feststeht, wie er zu schreiben. Ein Fehler kann also hier nicht im Bedenken gemacht werden, sondern nur bei der Ausführung im Schreiben. Denn wo ein Fehler im Bedenken nicht möglich ist, da findet auch keine Ueberlegung Statt: ein Fehler ist nur da möglich wo das Wie? des Verfahrens nicht schon feststeht. Diese Unbestimmtheit aber herrscht auf dem praktischen [1]) Gebiete und da wo es eine doppelte Art des Fehlens gibt. Die Fehler nun, die wir auf dem praktischen [1]) Gebiet machen, sind dieselben, die auf dem Gebiete der Tugend vorkommen. Denn bei dem Streben nach der Tugend verfallen wir in die Fehler der uns angeborenen Neigungen: das Zuwenig ist ja ein Fehler wie das Zuviel, und daß wir in Beides verfallen, daran ist die Lust und die Unlust Schuld: die Lust treibt uns das Böse zu thun, die Unlust das sittlich Schöne zu unterlassen.

18. Mit dem Bedenken ferner verhält es sich nicht wie mit dem

---

[1]) *πρακτοῖς* mit Bonitz, Par.

Sinn, der keinen anderen Gebrauch zuläßt, wie man mit dem Gesichtssinn Nichts thun kann als sehen, mit dem Gehör Nichts als hören; und demgemäß ist auch kein Ueberlegen möglich, ob wir das Gehör zum Hören brauchen wollen oder zum Sehen. Beim Bedenken ist dieß anders: es kann dieses thun, aber auch etwas Anderes. Daher hat hier bereits das Ueberlegen seine Stelle. Es können nun bei der Wahl der Güter Fehler vorkommen nicht hinsichtlich der Zwecke (denn über diese ist jedermann einig, z. B. darüber daß die Gesundheit ein Gut sei), wohl aber hinsichtlich der Mittel zum Zwecke, ob z. B. eine gewisse Speise gesund sei oder nicht. An den Fehlern, die hier gemacht werden, tragen Lust und Unlust die Hauptschuld, sofern wir jene begehren und diese verabscheuen.

Nachdem nun bestimmt worden ist, in was und wie Fehler begangen werden können, ist noch übrig zu fragen, auf was die Tugend abziele, ob auf den Endzweck, oder auf die Mittel, die zum Endzweck führen, beispielsweise also ob auf das sittlich Schöne oder auf die Mittel zu demselben. Was findet nun in den Künsten und Wissenschaften Statt? hat die Baukunst die Aufgabe, den Zweck auf richtige Weise zu bestimmen, oder die Mittel zum Zwecke zu untersuchen? Wenn nämlich der Zweck richtig bestimmt ist, z B. als die Erbauung eines schönen Hauses, so kann auch die Mittel zum Zweck Niemand ausfindig machen und herbeischaffen als der Baumeister. Dasselbe gilt von allen andern Künsten und Wissenschaften. Ebenso scheint es sich also auch mit der Tugend verhalten zu müssen, daß sie mehr auf den Endzweck sieht [1]), der richtig festgestellt werden muß, als auf die Mittel zu diesem Endzweck; die Mittel aber zu demselben wird Nie-

---

[1]) τὸν σκοπὸν halte ich für verdorben und habe übersetzt τὸ σκοπεῖν τὸ τέλος.

mand ausfindig machen und herbeischaffen können [als die Tugend]. Es hat aber auch seinen guten Grund, daß die Tugend fähig ist diesen Endzweck festzustellen * * [1]). Offenbar also zielt auch die Tugend als die trefflichste Ursächlichkeit mehr auf den Endzweck ab als auf die Mittel zu demselben.

19. Endzweck der Tugend aber ist das sittlich Schöne. Auf dieses also zielt sie mehr als auf das wodurch dasselbe verwirklicht wird. Indeß auch dieses Letztere ist Sache der Tugend. Sonst [2]) kommen wir auf eine Ungereimtheit. Es kann z. B. ein Maler sehr geschickt in der Nachahmung der Gegenstände sein, und doch ärntet er kein Lob, wenn er sich nicht zum Zweck setzt das Schönste nachzuahmen. Darum hat die Tugend vor Allem die Aufgabe, das sittlich Schöne als den Endzweck festzusetzen. Wie kommt es nun, kann man fragen, daß wir oben die Thätigkeit für vorzüglicher als die Tugend selbst erklärt haben, jetzt aber der Tugend nicht das als das Schönere beilegen aus was die Thätigkeit hervorgeht, sondern das in was keine Thätigkeit ist? Allerdings; aber auch jetzt halten wir noch ebenso daran fest, daß die Thätigkeit vorzüglicher sei als die Eigenschaft. Der Tugendhafte wird nämlich von den Uebrigen, die ihn beobachten, aus seinem Handeln beurtheilt, weil es unmöglich ist, daß die Vorsätze jedes Einzelnen offenbar werden: denn wäre die Gesinnung des Einzelnen hinsichtlich des sittlich Schönen bekannt, so müßte er auch ohne zu handeln für tugendhaft gelten.

---

[1]) Die folgenden Zeilen sind schwer verdorben und sicher lückenhaft; Valla übersetzt Wort für Wort ohne den mindesten Sinn, und die Pariser Ausgabe folgt ihm buchstäblich.

[2]) ὅλως δὲ δή halte ich für verdorben, und habe übersetzt εἰ δὲ μή, was sich aber nicht auf die unmittelbar vorangegangenen Worte beziehen kann, sondern auf die ganze Argumentation.

Da wir aber gewisse Mitten in den Erregungen aufgezählt haben, so wird nunmehr davon die Rede sein müssen in was für Erregungen sie die Mitten seien.

20. Da es der Muth mit Furcht und Zuversicht zu thun hat, so wird zu untersuchen sein, mit welchen Arten von Furcht und Zuversicht. Ist nun wer den Verlust seines Vermögens fürchtet feig, und wer darüber keine Furcht hat, muthig? oder ist dieß nicht der Fall? Aehnlich wenn man von Jemand sagt, er fürchte eine Krankheit [1]) oder fürchte sie nicht, so kann er im ersten Fall nicht als feig im zweiten nicht als muthig bezeichnet werden. Mit solchen Arten von Furcht und Zuversicht also hat es der Muth nicht zu thun. Aber auch wenn jemand Blitz und Donner und andere, die menschliche Kraft übersteigende, Schrecknisse nicht fürchtet, so ist er nicht muthig sondern einem Rasenden zu vergleichen. Mithin hat es der Muthige mit solchen Arten von Furcht und Zuversicht zu thun, die im Verhältniß zur menschlichen Natur stehen: ich meine, wer in solchen Lagen zuversichtlich bleibt, in welchen die Mehrzahl oder Alle sich fürchten, der sei muthig. Nachdem dieß bestimmt worden ist, so wird zu untersuchen sein, welches der [wahre] Muth sei, da man aus verschiedenen Gründen muthig sein kann. Es gibt nämlich auch einen auf der Erfahrung beruhenden Muth, wie der der Soldaten: denn diese wissen aus Erfahrung, daß an gewissen Orten, unter gewissen Umständen und bei einem gewissen Verhalten kein Unfall möglich sei. Wer aber dieses weiß und darum dem Feinde Stand hält, ist darum noch nicht muthig, da er, wenn diese Voraussetzungen nicht zutreffen, nicht Stand hält. Daher ist der Muth der Erfahrung nicht für den wahren Muth zu halten. Aber auch Sokrates war im Irrthum, wenn er den Muth

---

[1]) νόσον mit Spengel, Bonitz, Par.

für eine Wissenschaft erklärte. Eine Wissenschaft nämlich entsteht dadurch, daß aus der Gewöhnung sich eine Erfahrung bildet: wer aber aus Erfahrung dem Feinde Stand hält, der wird weder von uns noch sonst von jemand muthig genannt. Eine Wissenschaft also kann der Muth nicht sein. — Es gibt aber umgekehrt auch Leute die aus dem Gegentheil der Erfahrung muthig sind: wer nämlich die möglichen Folgen nicht kennt, der kann aus Unerfahrenheit frei von Furcht sein. Auch dieß also kann der wahre Muth nicht sein. — Andere wiederum erscheinen als muthig aus leidenschaftlicher Erregung, z. B. Leute die verliebt oder nicht bei Sinnen sind. Aber auch diese darf man nicht so nennen, denn wenn ihre Erregung vorüber ist, so sind sie es nicht mehr, während der Muthige immer muthig sein muß. Daher kann man auch ein wildes Thier, wie den Eber, nicht muthig nennen, weil er verwundet im Schmerz sich zur Wehr setzt. Der Muthige darf aber nicht aus leidenschaftlicher Erregung muthig sein. — Eine weitere Art des Muthes ist der bürgerliche Muth, wenn jemand aus Scheu vor seinen Mitbürgern in der Gefahr Stand hält und darum für muthig gilt. So läßt Homer [1]) den Hektor sagen:

Alsbald würde Polydamas mich mit Schande belasten,

und deßwegen glaubt er kämpfen zu müssen. Auch dieser Muth darf nicht für den wahren gelten. Auf alle diese Arten des Muthes ist nämlich eine und dieselbe Bestimmung anwendbar: der wahre Muth kann nicht der sein welcher verschwindet, wenn etwas Anderes wegfällt. Nehme ich nun die Scheu weg, die jenen muthig sein ließ, so wird er nicht mehr muthig sein. — Ein fünfter Muth ist der auf der Hoffnung und der Erwartung eines Gutes beruhende. Aber auch dieser ist nicht der wahre, da es als ungereimt erscheint, solche Leute in solcher

---

[1]) Ilias 22,100.

Stimmung muthig zu nennen. Mithin kann keine dieser Arten für den wahren Muth gelten. [1]). Was also der wahre Muth sei und wer der wahrhaft Muthige, das ist zu untersuchen. Kurz gesagt, wer es aus keinem dieser Gründe ist, sondern deßwegen weil er dieß für sittlich schön hält, und demgemäß verfährt, mögen Zeugen da sein oder nicht. Indeß ist Erregung und Trieb von der Entstehung des Muthes keineswegs ganz ausgeschlossen, nur muß der Trieb von der Vernunft ausgehen und das sittlich Schöne zum Beweggrund haben. Wer also mit Ueberlegung um des sittlich Schönen willen der Gefahr entgegentritt und keine Furcht vor ihr hat, der ist muthig und seine Eigenschaft der Muth. Furchtlos ist er aber nicht in dem Sinne, als ob er gar Nichts fürchtete; denn wem gar Nichts fürchterlich ist, der ist nicht muthig, sonst wäre der Stein und alles Leblose muthig. Vielmehr fürchten darf man sich wohl, aber Standhalten muß man: denn auch wer ohne sich zu fürchten Stand hält ist nicht muthig.

Endlich hat es der Muth, wie wir oben unterschieden haben, nicht mit jeder Art von Furcht und Gefahr zu thun, sondern nur mit denen welche das Dasein vernichten; und auch dieß nicht in jedem beliebigen und zufälligen Zeitpunkt, sondern nur wenn Furcht und Gefahr in der Nähe sind. Denn wer eine in zehn Jahren bevorstehende Gefahr nicht fürchtet, der ist noch nicht muthig. Mancher ist ja zuversichtlich, weil die Gefahr ferne ist, rückt sie ihm aber nahe, so stirbt er vor Furcht.

Dieß also ist der Muth und der Muthige.

22 [2]). Die Selbstbeherrschung ferner ist die Mitte zwischen der

---

[1]) Die Interpunktion mit Bonitz, Par.

[2]) Die Bekker'sche Ausgabe überspringt in der Capitelzählung die Zahl 21.

Zuchtlosigkeit und der Gefühllosigkeit in der Lust. Die Selbstbeherrschung nämlich und überhaupt jede Tugend ist die beste bleibende Beschaffenheit, die beste bleibende Beschaffenheit aber ist auf das Beste gerichtet, und das Beste gegenüber dem Zuviel und dem Zuwenig ist die Mitte: es unterliegt ja Beides, das Zuviel und das Zuwenig, dem Tadel. Wenn also die Mitte das Beste ist, so muß wohl die Selbstbeherrschung eine Mitte sein zwischen Zuchtlosigkeit und Gefühllosigkeit. Zwischen diesen also ist sie die Mitte, ihr Gegenstand aber ist die Lust und die Unlust, indeß nicht alle Arten derselben, noch die aus allen Gegenständen entspringenden. Wer an der Betrachtung eines Gemäldes, einer Bildsäule u. dgl. Lust empfindet, ist nicht sofort zuchtlos, und ebensowenig wer über die Eindrücke des Gehörs und des Geruchs Lust empfindet. Vielmehr beschränkt sich die Selbstbeherrschung auf den Tast- und Geschmackssinn. Und auch hinsichtlich der letzteren kommt die Selbstbeherrschung nicht demjenigen [1]) zu, auf welchen keine Lust dieser Art einen Eindruck macht (dieß wäre ja Gefühllosigkeit), sondern demjenigen, der zwar Eindrücke erleidet, aber nicht von ihnen fortgerissen wird, so daß er über dem unmäßigen Genuß derselben alles Andere für Nebensache hält. Erst den aber, welcher um des sittlich Schönen willen und nicht aus einem anderen Grunde so verfährt, nennen wir [2]) sichselbstbeherrschend. Denn wer aus Furcht oder einem ähnlichen Beweggrund das Uebermaß einer solchen Lust sich versagt, der verdient diesen Namen nicht. Wir schreiben ja auch den Thieren die Selbstbeherrschung nicht zu, sondern blos dem Menschen, weil jene die Vernunft nicht haben und also auch das sittlich Schöne mittelst desselben nicht prüfen und wäh-

---

[1]) ὁ οὕτως ἔχων mit Bonitz, Par.

[2]) Es wird καλοῦμεν oder λέγομεν einzusetzen sein.

len können. Denn das sittlich Schöne ist Gegenstand und Endzweck jeder Tugend.

Die Selbstbeherrschung also hat es mit Lust und Unlust zu thun, nämlich mit den auf dem Geschmack- und Tastsinn beruhenden Arten derselben.

23. Sofort wird von der Gelassenheit zu sprechen sein, von ihrem Wesen und ihrem Gegenstande. Die Gelassenheit liegt in der Mitte zwischen der Zornmüthigkeit und der Zornlosigkeit. Ueberhaupt erscheinen ja die Tugenden als gewisse Mitten, und daß sie dieß sind läßt sich auch so nachweisen: wenn das Beste in der Mitte liegt und die Tugend die beste Eigenschaft und die Mitte das Beste ist, so muß die Tugend die Mitte sein. Noch deutlicher wird dieß bei der Betrachtung des Einzelnen. Da nämlich zornmüthig heißt wer über Alles und Jedes und in zu hohem Grade zornig wird, und da diese Eigenschaft Tadel verdient (man darf ja nicht über Alles und Jedes zornig werden, noch über Alle, noch überall und immer; man darf aber auch andererseits nicht einen Charakter haben, der niemals und über Niemand zornig wird, denn auch dieß unterliegt als Stumpfsinnigkeit dem Tadel); da also sowohl das Zuviel Tadel verdient als auch das Zuwenig: so wird die Gelassenheit, als die Mitte zwischen beiden, die lobenswerthe Eigenschaft sein. Denn weder wer ein Zuwenig von Zorn hat verdient Lob, noch wer ein Zuviel hat, sondern wer das mittlere Verhalten darin hat, und dieß ist der Gelassene. Es ist also die Gelassenheit die Mitte in diesen Erregungen.

24. Die Freigebigkeit ist die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung. Der Gegenstand dieser Eigenschaften ist das Geld. Einerseits nämlich ist verschwenderisch wer nicht für den rechten Zweck und mehr als recht ist nnd nicht zur rechten Zeit Geld ausgibt; und andererseits ist geizig wer umgekehrt für den rechten Zweck und im

rechten Maß und im rechten Augenblick kein Geld ausgibt. Beide sind zu tadeln. Der Eine hat ein Zuwenig, der Andere ein Zuviel. Mithin wird der Freigebige, da er Lob verdient, in der Mitte zwischen ihnen stehen. Wer hat nun Anspruch auf diesen Namen? der welcher für den rechten Zweck und im rechten Maß und im rechten Augenblicke Geld ausgibt.

25. Der Geiz selbst hat wieder mehrere Arten, wie man von Filzen, Kümmelspaltern, Knausern und Leuten, die auf schimpflichen Gewinn ausgehen, spricht. Alles dieß fällt unter den Geiz. Denn das Laster hat viele Formen, die Tugend nur eine einzige, wie die Gesundheit etwas Einfaches ist, die Krankheit aber mannigfach. So ist auch die Tugend etwas Einfaches, das Laster aber mannigfach. Alle diese Leute nämlich sind hinsichtlich des Geldes zu tadeln. — Es fragt sich nun aber ob der Freigebige es auch damit zu thun habe, daß er Geld erwirbt und sich zu verschaffen sucht, oder etwa nicht? Es verhält sich ja auch in den anderen Tugenden nicht so: der Muth z. B. hat nicht Waffen zu verfertigen (dieß thut ein Gewerbe), wohl aber hat er sie gut zu gebrauchen, wenn sie ihm geliefert worden sind. Dasselbe gilt von der Selbstbeherrschung u. s. w. Ebenso hat nun auch die Freigebigkeit nicht die Aufgabe Geld zu erwerben, damit befaßt sich vielmehr die Kunst des Erwerbs [1]).

26. Der Hochsinn ferner ist die Mitte zwischen der Aufgeblasenheit und dem niedrigen Sinn; er hat es mit Ehre und Unehre zu thun, und zwar nicht blos [2]) mit der Ehre, welche der große Haufen

---

[1]) χρηματιστικῆς mit Bonitz, Par.

[2]) Wenn man dem Verfasser nicht eine ganz ungeschickte Art sich auszudrücken Schuld geben will, so wird angenommen werden müssen, er habe οὐ μόνον geschrieben, nicht οὐ.

erweist, sondern mit der, welche die tugendhaften Männer erweisen, vorzugsweise aber mit der letzteren. Die Tugendhaften nämlich, sofern ihnen Verständniß und richtige Beurtheilung zukommt, werden den Hochsinnigen in Ehren halten, und somit wird er es vorziehen von dem geehrt zu werden, der ihn als einen der Ehre würdigen Mann kennt. Ueberhaupt ist es ja dem Hochsinn nicht um jede Ehre zu thun, sondern nur um die beste, um das preiswürdige, eine herrschende Stellung einnehmende Gut. — Die verächtlichen und geringen Naturen nun, die sich großer Dinge für werth halten und dazu noch Ansprüche auf Ehre zu haben glauben, sind aufgeblasen; wer sich dagegen geringerer Dinge werth hält, als er wirklich werth ist, der ist niedrig gesinnt. Wer also die Mitte zwischen diesen hält, der beansprucht weder geringere Ehre als er verdient, noch größere, auch nicht jede Ehre: und dieß ist der Hochsinnige. Mithin ist offenbar der Hochsinn die Mitte zwischen Aufgeblasenheit und niedrigem Sinn.

27. Weiter ist die Großartigkeit die Mitte zwischen roher Vergeudung der Mittel und Kleinlichkeit. Die Großartigkeit hat es mit dem für einen geziemenden Zweck gemachten Aufwand zu thun. Wer nun Aufwand macht wo es sich nicht gebührt, der ist ein roher Vergeuder, z. B. wer eine Picknick-Gesellschaft mit einem hochzeitmäßigen Schmause bewirthet: denn das ist für die rohe Vergeudung bezeichnend, daß sie mit ihren Mitteln zur Unzeit prunkt. Zu diesem Vergeuder bildet der Kleinliche den Gegensatz, der, wo ein großartiger Aufwand am Platze wäre, ihn ganz unterläßt, oder, wenn er dieß nicht thut, wie bei einer Hochzeit oder der Ausstattung eines Chores, nicht den angemessenen Aufwand macht, sondern einen zu geringen: dieß ist kleinlich. Daß wir aber das Wesen der Großartigkeit richtig bestimmt haben, zeigt auch ihr Name: da nämlich zur schicklichen Zeit das Große stattfinden muß, so trägt die Großartigkeit ihren Namen

mit Recht. Somit ist die Großartigkeit, als die lobenswerthe Eigenschaft, die Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig hinsichtlich des gebührenden Aufwands für die rechten Zwecke. — Es gibt übrigens, wie Manche glauben, auch noch andere Arten von Großartigkeit, wie man von einer Großartigkeit des Ganges u. s. w. spricht, was in übertragenem, nicht im eigentlichen Sinn gemeint ist, denn eigentlich gibt es nicht darin, sondern nur in dem angegebenen Gegenstand, eine Großartigkeit.

28. Es folgt nunmehr die gerechte Entrüstung, die Mitte zwischen Neid und Schadenfreude: denn diese beiden verdienen Tadel, der zur gerechten Entrüstung Geneigte dagegen Lob. Es ist diese Eigenschaft ein Unlustempfinden über das einem Unwürdigen zu Theil gewordene Glück, und derjenige der diese Unlust zu empfinden fähig ist besitzt diese Eigenschaft. Derselbe aber wird andererseits auch darüber Unlust empfinden, wenn er jemand im Unglück sieht, der es nicht verdient. Dieß also ist wohl die gerechte Entrüstung und der zu ihr Geneigte. Der Neidische aber steht ihm entgegen, denn dieser empfindet Unlust über fremdes Glück schlechthin, mag es verdient oder unverdient sein. Und ebenso hat der Schadenfrohe bei fremdem Unglück, mag es verdient sein oder nicht, die Empfindung der Lust. Dieß ist bei dem Mann der gerechten Entrüstung nicht der Fall, vielmehr hält er die Mitte zwischen jenen Beiden.

29. Weiter steht die selbstbewußte Würde in der Mitte zwischen der Selbstgefälligkeit und der Kriecherei. Ihr Gebiet ist der Umgang mit Menschen. Der Selbstgefällige nämlich begehrt keinen Umgang, er mag mit Niemand sich unterhalten und hat seinen Namen offenbar von seinem Charakter, davon daß er sich selbst gefällt. Die Art des Kriechenden dagegen ist es, mit Jedermann umzugehen, unter jeder Bedingung und in jeder Weise. Keiner von beiden aber ist zu loben,

vielmehr verdient nur der Mann der selbstbewußten Würde, der die Mitte zwischen ihnen hält, gelobt zu werden: denn dieser geht weder mit Allen um, sondern blos mit denen die es verdienen, noch weist er jeden Umgang zurück, sondern blos den Umgang mit denen die es verdienen.

30. Die Schamhaftigkeit ferner ist die Mitte zwischen der Unverschämtheit und der Schüchternheit, in Worten und in Handlungen. Unverschämt nämlich ist wer bei jeder Gelegenheit und gegen Jedermann sagt und thut was ihm gerade in den Sinn kommt; schüchtern wer umgekehrt in Allem und gegen Alle zu reden und zu handeln sich scheut: diese vollkommene Schüchternheit macht ja den Menschen völlig unbrauchbar für das Leben. Zwischen diesen hält nun der Schamhafte und die Schamhaftigkeit die Mitte: denn der Schamhafte wird weder Alles und unter allen Umständen sagen und thun, wie der Unverschämte, noch wird er, wie der Schüchterne, überall und unter allen Umständen Bedenklichkeiten haben, die ihn nicht zu Wort und That kommen lassen, sondern er wird am rechten Ort und zur rechten Zeit das Rechte sagen und thun.

31. Weiter ist der Witz die Mitte zwischen der Possenreißerei und der Grämlichkeit. Sein Gebiet ist der Spaß. Ein Possenreißer ist wer über Alles und Jedes seinen Spaß machen zu müssen glaubt; grämlich dagegen ist wer weder selbst einen Spaß machen, noch Gegenstand eines Spasses sein will, sondern sich darüber erbost. Der Witzige hält zwischen Beiden die Mitte, indem er weder über Alles und unter allen Umständen Späße macht, noch auch andererseits grämlich ist. Indeß ist der Ausdruck witzig doppelsinnig, sofern nicht blos der so heißt der einen angemessenen Spaß zu machen versteht, sondern auch der welcher einen Spaß über sich ergehen lassen kann. Dasselbe gilt auch von der Eigenschaft des Witzes.

32. Es folgt nunmehr das freundschaftliche Benehmen, als die Mitte zwischen der Schmeichelei und der Widerwärtigkeit in Wort und That. Ein Schmeichler ist wer Anderen größere und bessere Eigenschaften zuschreibt als sie besitzen, dagegen auffätzig und widerwärtig wer ihnen auch die abspricht die sie haben. Keiner von beiden ist zu loben. Wer sich aber als Freund benimmt steht in der Mitte zwischen ihnen: er wird Anderen nicht mehr zuschreiben als ihnen zukommt, noch Eigenschaften an ihnen loben die sie gar nicht haben, noch umgekehrt solche die sie haben verkleinern, und überhaupt nicht mit seiner eigenen Ueberzeugung in Widerspruch kommen. So verfährt wer sich als Freund benimmt.

33. Die Wahrhaftigkeit endlich liegt zwischen der Ironie und der Prahlerei. Ihr Gebiet ist also das Wort, allein nicht jedes Wort. Ein Prahler nämlich ist wer sich mehr beilegt als ihm zukommt, oder wer Dinge zu wissen sich den Schein gibt die er nicht weiß; ironisch umgekehrt, wer sich weniger beilegt als ihm zukommt und den Unwissenden spielt wo er unterrichtet ist und sein Wissen verbirgt. Keines von beiden wird der Wahrhaftige thun. Er wird sich weder mehr noch weniger beilegen als ihm wirklich zukommt, sondern die Eigenschaften die er besitzt, und das Wissen welches er hat, wird er sich auch zuschreiben.

Ob nun die letztgenannten [1]) Eigenschaften Tugenden seien oder nicht, wäre Gegenstand einer anderen Untersuchung. Daß es aber Mitten sind zwischen den erwähnten Charakterbeschaffenheiten, darüber kann kein Zweifel sein, denn wer sie in seinem Benehmen an den Tag legt, der ärntet damit Lob.

34. Nunmehr ist noch die Gerechtigkeit zu untersuchen übrig,

---

[1]) Cap. 28—33 vgl. Eud. III, 7.

nach ihrem Wesen, und den Gegenständen mit welchen sie es zu thun hat. Wie wäre es nun, wenn wir zuerst ermittelten, was das Recht sei? Das Recht ist ein Doppeltes. Einmal das dem Gesetz Angemessene: für Recht wird ja erklärt was das Gesetz gebietet. Das Gesetz gebietet aber Muth und Selbstbeherrschung an den Tag zu legen und überhaupt alle Tugenden auszuüben. Daher wird auch die Gerechtigkeit als eine Art vollendeter Tugend bestimmt. Denn wenn Recht ist was das Gesetz zu thun gebietet, und das Gesetz die Ausübung jeder Tugend vorschreibt: so wird mithin wer das im Gesetz enthaltene Recht beobachtet vollkommen tugendhaft, und so die Gerechtigkeit eine Art vollendeter Tugend sein. Dieß ist also das Gebiet jener ersten Art von Recht. Allein nicht dieses Recht und nicht die auf ihm beruhende Gerechtigkeit ist es was wir hier untersuchen. Denn in Beziehung auf dieses Recht kann dem Menschen die Gerechtigkeit in seinem Verhältniß zu sich selbst zukommen, wie er in seinem Verhältniß zu sich selbst die Tugenden der Selbstbeherrschung, des Muthes, der Mäßigkeit besitzen kann. Vielmehr ist das Recht gegen einen Anderen ein zweites, von diesem gesetzmäßigen Recht verschiedenes, Recht: denn in Beziehung auf dieses Recht, das auf dem Verhältniß des Menschen zu Anderen beruht, kann er nicht im Verhältniß zu sich selbst gerecht sein. Und dieses Recht, sowie die darauf beruhende Gerechtigkeit ist es was wir hier untersuchen.

Dieses auf dem Verhältniß des Menschen zu Andern beruhende Recht nun ist kurz gesagt die Gleichheit, denn das Unrecht ist die Ungleichheit. Wenn man nämlich sich selbst den größeren Theil der Güter und den kleineren Theil der Uebel zueignet, so ist das ungleich getheilt, und dieß gilt für Unrechtthun und Unrechtleiden. Beruht also die Ungerechtigkeit auf einer Ungleichheit, so muß offenbar auch die Gerechtigkeit und das Recht auf einer Gleichheit im Verkehr beruhen.

Somit ist klar daß die Gerechtigkeit eine Mitte sein muß zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig, oder zwischen einem Viel und einem Wenig. Denn der Ungerechte hat durch sein Unrechtthun ein Zuviel, und der Unrechtleidende durch sein Unrechtleiden ein Zuwenig: die Mitte zwischen beiden aber ist das Recht. Nun ist die Mitte das Gleiche, und somit muß diese Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig das Recht sein, und gerecht wer das Gleiche beansprucht. Das Gleiche aber findet zum Mindesten bei Zweien Statt; mithin ist was, gegen ein Anderes gehalten, gleich ist, gerecht und die entsprechende Person der Gerechte.

Da nun die Gerechtigkeit auf dem Recht, auf der Gleichheit und auf einer Mitte beruht; da ferner [1]) das Recht für gewisse Personen [2]) Recht heißt, und die Gleichheit zwischen gewissen Dingen und die Mitte in gewissen Dingen Statt findet: so wird die Gerechtigkeit und das Recht sowohl ein Verhältniß von Personen, für welche es ein Recht gibt, als auch ein Verhältniß von Gegenständen, in denen es ein Recht gibt, voraussetzen.

Wenn demnach das Recht eine Gleichheit ist, so wird auch das verhältnißmäßige Gleiche gerecht sein. Das Verhältnißgleiche aber setzt mindestens vier Glieder voraus: wie sich A zu B verhält, so verhält sich C zu D. So ist es verhältnißmäßig, daß der Reiche hohe Steuern zahle, der Arme niedrige, und wiederum daß wer viel geleistet viel empfange, und wer wenig geleistet wenig. Wie sich aber die Personen — der welcher viel geleistet und der welcher wenig geleistet —

[1]) Ich schlage vor καὶ τὸ μὲν zu lesen.

[2]) Die Glieder ἐν τισι und τισὶ habe ich versetzt, namentlich um eine größere Uebereinstimmung mit Nikom. Ethik V, 6, nach welcher Stelle der Verfasser ja doch gearbeitet hat, herzustellen. Aber auch sprachlich empfiehlt sich diese Umstellung.

zu einander verhalten, so verhalten sich auch die empfangenen Summen, die große und die kleine, zu einander; und wie die Person dessen der viel geleistet zum großen Empfang sich verhält, so die Person dessen der wenig geleistet zum kleinen Empfang. Diese Verhältnißmäßigkeit des Rechts scheint auch Platon in seiner Staatsverfassung anzuwenden. Der Landmann, sagt er [1]), erzeugt Getreide, der Baumeister Häuser, der Weber Mäntel, der Schuster Schuhe. Der Landmann nun versieht den Baumeister mit Getreide, der Baumeister den Landmann mit einem Hause; und so verhält es sich auch mit den Anderen, daß sie ihre Erzeugnisse gegen einander austauschen. Das Verhältniß aber ist dieses: wie der Landmann dem Baumeister, so der Baumeister dem Landmann; und ähnlich haben der Schuster, der Weber und alle Anderen dieselbe Verhältnißmäßigkeit unter einander, und diese Verhältnißmäßigkeit hält auch den Staat zusammen. Daher erscheint das Recht als das Verhältnißmäßige, denn das Recht hält den Staat zusammen und ist Dasselbe mit dem Verhältnißmäßigen. Da aber das Erzeugniß des Baumeisters werthvoller ist als das des Schusters, und zwischen ihnen, wie gesagt, ein Austausch ihrer Erzeugnisse Statt finden soll, und da man für ein Paar Schuhe kein Haus bekommen kann: so ist man übereingekommen, wo Alles dieses käuflich ist, des Silbers unter dem Namen Geld sich zu bedienen und den gegenseitigen Austausch so zu bewerkstelligen daß jeder für jedes den entsprechenden Preis bezahlt, und auf diese Weise die bürgerliche Gesellschaft zusammenzuhalten.

Da nun das Recht auf diesem und dem oben Gesagten beruht, so wird die darauf bezügliche Gerechtigkeit die auf diesem Gebiet und

---

[1]) Reipubl. II. p. 369 C. ff.

in diesen Dingen thätige, aus einer bleibenden Beschaffenheit entspringende, vorsätzliche Willensrichtung sein.

Recht ist aber auch die Wiedervergeltung [1]), nur nicht in der Fassung der Pythagoreer, die das für das Recht erklärt haben, wenn Jemand was er thue auch wieder leiden müsse. Dieß gilt nicht von allen Personen. Denn das Recht ist für den Sklaven nicht dasselbe wie für den Freien: wenn der Sklave den Freien schlägt verdient er nicht ebenso viele Schläge zu bekommen, sondern weit mehr. Es ist aber auch das Recht der Wiedervergeltung in dem verhältnißmäßigen Recht enthalten: um wie viel der Freie besser ist als der Sklave, um soviel muß die Wiedervergeltung größer sein als die That. Aehnlich wird es auch im Verhältniß der Freien zu einander sich verhalten. Wer dem Andern ein Auge ausschlägt verdient nicht blos selbst ein Auge zu verlieren sondern noch mehr zn erleiden, nach der Verhältnißmäßigkeit: er hat ja nicht blos Unrecht gethan, sondern auch angefangen, und durch Beides hat er sich verfehlt; entsprechend nun ist die Größe seiner Schuld, und somit verdient er mehr zu leiden als er gethan hat.

Da aber der Ausdruck Recht vielfachen Sinn hat, so dürfte zu bestimmen sein, welchem Recht die Untersuchung gelte. Es gibt, sagt man, ein Recht [2]) des Sklaven gegen den Herrn, des Sohnes gegen den Vater. Das in diesen Verhältnissen Statt findende Recht kann nur zufällig denselben Namen zu fuhren scheinen wie das bürgerliche Recht. Denn das Recht [3]), das wir untersuchen, ist das bürgerliche Recht. Dieses nämlich beruht zumeist auf der Gleichheit, sofern die

---

[1]) τὸ ἀντιπεπονθός mit Casaubonus, Bonitz, Par.

[2]) δίκαιόν τι mit Bonitz, Par.

[3]) τὸ δίκαιον mit Bonitz, Par.

Bürger Genossen sind und von Natur gleich sein wollen, obwohl sie dem Charakter nach verschieden sind. Dagegen scheint der Sohn dem Vater gegenüber, der Sklave dem Herrn gegenüber kein Recht zu haben, so wenig als mein Fuß oder sonst eines meiner Glieder gegen mich ein Recht hat. Ebenso nun, kann es scheinen, verhält sich der Sohn zum Vater: er ist gleichsam nur ein Theil des Vaters, außer wenn er schon Mann geworden und von seiner Abhängigkeit vom Vater gelöst ist; dann ist er zur Gleichheit und Aehnlichkeit mit dem Vater gelangt. Und so wollen die Bürger zu einander stehen. Ebenso hat der Sklave aus demselben Grunde kein Recht gegen den Herrn, denn er ist ein Eigenthum seines Herrn. Wenn er aber auch ein Recht gegen ihn hat, so ist es nur das Familienrecht. Allein nicht dieses ist es was wir hier untersuchen, sondern das bürgerliche Recht, welches auf Gleichheit und Aehnlichkeit zu beruhen scheint. Wohl aber streift das Recht im Verhältniß zwischen Mann und Frau nahe an das bürgerliche Recht. Denn geringer zwar ist die Frau als der Mann, aber ihm näher stehend, und es kommt ihr eher eine Art Gleichheit zu, weil ihr Leben mit der bürgerlichen Gemeinschaft eine große Aehnlichkeit hat, daher das Recht der Frau gegen den Mann noch am ehesten unter allen [ähnlichen Verhältnissen] das bürgerliche Recht ist. Da nun Recht ist was in der bürgerlichen Gesellschaft als Recht gilt, so wird es die Gerechtigkeit und der Gerechte mit dem bürgerlichen Rechte zu thun haben.

Das Recht aber zerfällt in ein natürliches und ein positives Recht. Man darf übrigens nicht glauben, in jenem trete niemals eine Veränderung ein, denn auch das natürliche unterliegt dem Wechsel. Würden wir z. B. uns alle üben mit der linken Hand zu werfen, so würden wir beidhändig; von Natur aber ist doch eine Hand die linke, und nichtsdestoweniger sind die Leistungen der rechten Hand von

Natur besser als die der linken, selbst wenn wir Alles mit der linken als wäre es die rechte thäten. Auch ist die Veränderung, die ein Gegenstand zuläßt, kein Beweis dafür daß er nicht von Natur sei; vielmehr ist von Natur was in der Mehrzahl der Fälle und die meiste Zeit hindurch so bleibt, wie die linke Hand die linke, und die rechte die rechte. Ebenso verhält es sich mit dem was von Natur Recht ist: wenn es sich in Folge unserer Anwendung ändert, so ist darum noch nicht geleugnet, daß es ein natürliches Recht gebe, vielmehr gibt es ein solches. Denn das Recht, welches in den meisten Fällen bestehen bleibt, ist offenbar ein natürliches Recht. Dasjenige nämlich was wir als Recht festsetzen und einführen, das ist und heißt das positive Recht. Das natürliche Recht nun steht höher als das positive. Was wir aber untersuchen, ist das bürgerliche Recht, welches positiv ist und kein Naturrecht.

Das Unrecht ferner und die ungerechte Handlung kann als Dasselbe erscheinen, ist es aber nicht. Unrecht nämlich ist was das Gesetz dafür erklärt, z. B. die Unterschlagung einer anvertrauten Sache; eine ungerechte Handlung dagegen findet erst dann Statt wenn Jemand ein Unrecht wirklich begeht. Aehnlich ist Recht und gerechte Handlung nicht Dasselbe: denn Recht ist was das Gesetz dafür erklärt, die gerechte Handlung aber ist die Verwirklichung des Rechts.

Wann findet nun ein Rechtthun Statt und wann nicht? Kurz gesagt, wenn Jemand vorsätzlich und freiwillig handelt (was aber freiwillig sei, haben wir oben auseinander gesetzt) und mit dem Wissen wem die Handlung gelte, und was ihr Mittel und ihr Zweck sei, handelt er gerecht. Ebenso und ähnlich wird ungerecht sein wer mit dem Wissen handelt, wem die Handlung gelte und was ihr Mittel und ihr Zweck sei. Wer aber ohne eines dieser Dinge zu wissen et-

was Unrechtes begeht, der ist nicht ungerecht, sondern blos unglücklich. Wenn Jemand z. B. in der Meinung einen Feind zu tödten seinen Vater tödtet, so hat er zwar etwas Unrechtes gethan, aber gegen Niemand ein Unrecht verübt, vielmehr ist ihm ein Unglück widerfahren. Daß man also etwas Unrechtes thun kann ohne ein Unrecht zu verüben, das beruht auf dem Nichtwissen, wie eben bemerkt wurde, wenn hinsichtlich der Person welche beschädigt wird, des Mittels oder des Zweckes eine Unwissenheit Statt findet. Indeß muß man auch hier einen Unterschied machen, um diejenige Unwissenheit zu ermitteln in welcher man Jemanden Schaden zufügen kann ohne ein Unrecht zu begehen. Die Bestimmung möge folgende sein: wenn die Unwissenheit die Ursache ist daß die Handlung zu Stande kommt, so ist die Handlung nicht freiwillig, und dann hat der Handelnde kein Unrecht begangen. Ist aber die Unwissenheit selbstverschuldet, und handelt Jemand in dieser selbstverschuldeten Unwissenheit, so begeht er ein Unrecht und heißt mit Recht der Thäter seiner That. Dieß gilt z. B. von den Betrunkenen: wer betrunken etwas Böses thut, der begeht ein Unrecht; es stand ja bei ihm nicht soviel zu trinken daß er sich an seinem Vater vergriff, weil er ihn nicht mehr kannte. Aehnlich bei den übrigen Arten von selbstverschuldeter Unwissenheit: wer in einer solchen Unwissenheit etwas Unrechtes thut, der ist ungerecht; ist aber die Unwissenheit nicht selbstverschuldet, und ist sie die Ursache, daß der Handelnde gethan hat was er gethan, so ist er nicht ungerecht. Eine solche Unwissenheit ist die natürliche, wie ein kleines Kind aus Unwissenheit nach seinem Vater schlägt: weil die Unwissenheit, welche hier Statt findet, eine natürliche ist, kann man das Kind wegen seiner Handlung nicht ungerecht nennen. Denn die Unwissenheit trägt die Schuld daß das Kind dieß that, an der Unwissenheit aber trägt

nicht das Kind selbst die Schuld, und darum kann es auch nicht ungerecht heißen.

Wie aber verhält es sich mit dem Unrechtleiden? ist es möglich freiwillig Unrecht zu leiden oder nicht? Rechtthun und Unrechtthun ist ja freiwillig, das Unrechtleiden aber ist nicht mehr freiwillig: denn einer Benachtheiligung suchen wir zu entgehen, daher wir offenbar nicht freiwillig uns Unrecht thun lassen. Eine Benachtheiligung läßt sich ja Niemand gefallen, und das Unrechtleiden ist eine Benachtheiligung. Allerdings; indeß gibt es doch Leute die, wo sie auf das Gleiche Anspruch haben, Andern zulieb darauf verzichten. Ist es also gerecht das Gleiche zu bekommen, und ist es ein Unrechtleiden weniger zu bekommen: so erleidet, kann man sagen, jener der freiwillig weniger bekömmt freiwillig ein Unrecht. Daß er aber doch nicht freiwillig ein Unrecht leidet, kann aus Folgendem klar werden. Jeder der [in solcher Weise] weniger bekömmt verdient sich dadurch Ehre oder Lob oder guten Ruf oder Freundschaft oder etwas Aehnliches: wer aber für das auf was er verzichtet etwas Anderes gewinnt, der leidet nicht mehr ein Unrecht. Erleidet er aber kein Unrecht, so erleidet er es auch nicht freiwillig. Ferner, wer zuwenig bekommt und so ein Unrecht leidet, sofern er nicht das Gleiche empfängt, der brüstet sich damit und prahlt und sagt: es stand bei mir das Gleiche zu bekommen; ich that es aber nicht, sondern trat es dem Aelteren oder dem Freunde ab. Niemand aber brüstet sich damit daß er ein Unrecht erlitten habe. Prahlt man aber nicht mit diesem, wohl aber mit jenem, so findet bei einer solchen Verkürzung überhaupt kein Unrechtleiden Statt. Findet aber gar kein Unrechtleiden Statt, so findet auch kein freiwilliges Unrechtleiden Statt.

Diesen und ähnlichen Beweisführungen steht die aus dem Benehmen des Unmäßigen genommene entgegen. Der Unmäßige nämlich

fügt, indem er das Böse thut, sich selbst Schaden zu, und zwar thut er dieß freiwillig, er schadet sich also selbst mit Wissen, und erleidet so freiwillig durch sich selbst ein Unrecht. Diese Schlußfolgerung aber wird durch den Beisatz einer Bestimmung [1]) abgeschnitten werden, nämlich der Bestimmung daß Niemand ein Unrecht zu erleiden wünsche. Der Unmäßige aber begeht mit seinem Wunsch die Handlungen der Unmäßigkeit, fügt sich mithin selbst ein Unrecht zu und wünscht also sich selbst Böses anzuthun. Niemand aber wünscht ein Unrecht zu erleiden, daher auch der Unmäßige nicht freiwillig sich selbst ein Unrecht anzuthun wünscht.

Aber vielleicht könnte man hier eine neue Frage aufwerfen, ob es möglich sei sich selbst ein Unrecht anzuthun? Geht man bei der Untersuchung derselben vom Unmäßigen aus, so scheint die Sache möglich zu sein. Ebenso bei folgender Betrachtung. Wenn was das Gesetz zu thun gebietet Recht ist, so begeht wer nicht demgemäß handelt ein Unrecht; und wenn er es gegen den nicht thut, gegen den er es nach dem Gesetz thun sollte, so begeht er gegen diesen ein Unrecht. Nun gebietet aber das Gesetz, sich selbst zu beherrschen, Vermögen zu erwerben, seinem Körper Sorgfalt zuzuwenden und Aehnliches. Wer also dieses unterläßt, der begeht ein Unrecht gegen sich selbst: es gibt ja keine andere Person, auf welche sich ein Unrecht dieser Art beziehen ließe. Indeß dürfte dieser Schluß doch nicht richtig und ein Unrecht gegen die eigene Person wirklich nicht möglich sein. Es ist ja nicht möglich, daß dieselbe Person gleichzeitig zuviel und zuwenig habe, gleichzeitig freiwillig und unfreiwillig handle. Wer aber ein Unrecht begeht hat, sofern er es begeht, ein Zuviel; wer es erleidet, sofern er es erleidet, ein Zuwenig. Wer also gegen sich selbst

---

[1]) Ich streiche den Artikel vor διορισμός.

ein Unrecht begeht, der muß gleichzeitig ein Zuviel und ein Zuwenig haben, und dieß ist unmöglich also ist es nicht möglich gegen sich selbst ein Unrecht zu begehen. Ferner, wer ein Unrecht begeht begeht es freiwillig; wer es aber erleidet, der erleidet es unfreiwillig: mithin, wenn es möglich ist gegen sich selbst ein Unrecht zu begehen, so muß es auch möglich sein etwas zugleich freiwillig und unfreiwillig zu thun. Dieß ist aber unmöglich, und darum ist es auch so nicht möglich gegen sich selbst ein Unrecht zu begehen. —

Man betrachte ferner die verschiedenen einzelnen Arten von ungerechten Handlungen. Wo ein Unrecht verübt wird, da findet immer die Unterschlagung eines anvertrauten Gutes Statt, oder ein Ehebruch oder ein Diebstahl, oder sonst ein einzelnes Unrecht. Niemand aber hat je sich selbst etwas unterschlagen, noch mit seiner eigenen Frau Ehebruch getrieben, noch sich selbst bestohlen. Wenn also das Unrechtthun in solchen Handlungen besteht, und diese gegen die eigene Person nicht möglich sind: so ist es auch nicht möglich gegen sich selbst ein Unrecht zu begehen. Oder wenn doch, so ist es kein Unrecht im Sinne des bürgerlichen Rechts, sondern in dem des Familienrechts. Indem nämlich an der Seele verschiedene Seiten sich unterscheiden lassen, bessere und geringere, so ist, wenn es innerhalb der Seele zu einem Unrecht kommt, dieß ein Unrecht der einen Seite gegen eine andere. Beim Unrecht im Sinne des Familienrechts haben wir ja unterschieden, je nachdem es gegen den besseren oder gegen den geringeren Theil begangen wird, so daß man also in diesem Sinne gegen sich selbst gerecht und ungerecht sein kann. Allein nicht dieses Familienrecht betrachten wir, sondern das bürgerliche. Mithin kann es auf dem Gebiete welches wir untersuchen kein Unrecht gegen sich selbst geben.

Endlich aber kann man fragen, ob der welcher unrechtmäßiger

Weise etwas besitzt Unrecht thue und im Unrecht sei, oder der welcher es ihm zuerkennt und zugesprochen hat, wie bei den Wettkämpfen? Wer ja den Palmzweig aus den Händen des Vorsitzenden und Preisrichters empfängt, der begeht kein Unrecht, auch wenn er ihn nicht mit Recht empfängt; vielmehr ist der im Unrecht welcher schlecht entschieden und ihm denselben gegeben hat. Und auch dieser begeht nur in einer Hinsicht ein Unrecht, in anderer Hinsicht nicht: sofern sein Spruch nicht mit dem wahren und wirklichen Recht übereinstimmt, begeht er ein Unrecht; sofern er aber geurtheilt was ihm als das Recht erschien, begeht er keines.

35. Nachdem wir nunmehr von den Tugenden, ihrem Gebiet und ihren Gegenständen gesprochen und sie einzeln behandelt haben; nachdem wir ferner bei jeder gezeigt haben, daß es das Beste sei nach der gesunden Vernunft zu verfahren: so läßt sich die Einwendung machen, mit dieser Vorschrift, nach der gesunden Vernunft zu verfahren, verhalte es sich wie mit der Behauptung, die Gesundheit erlange man am besten dadurch daß man dem Körper das der Gesundheit Zuträgliche zukommen lasse. Solche Sätze sind nicht deutlich genug, und man wird von dem der sie aufstellt verlangen, er solle das genauer bestimmen, was der Gesundheit zuträglich sei. So verhält es sich auch mit der Vernunft: man wird fragen, was die Vernunft und die gesunde Vernunft sei? Und da ist es vielleicht nothwendig, zuvörderst diejenige Seite der Seele welcher die Vernunft zukommt einzutheilen. Im Allgemeinen wurde die Seele schon oben eingetheilt und eine vernünftige und eine vernunftlose Seite an ihr unterschieden. Die vernünftige Seite selbst nun müssen wir wieder in eine überlegende und eine wissende Richtung zerlegen. Daß nämlich diese beiden verschieden sind, kann aus den Gegenständen mit denen sie es zu thun haben deutlich werden. Denn wie Farbe, Saft,

Geräusch, Duft von einander verschieden sind, so hat auch die Natur verschiedene Sinne für sie bestimmt: das Geräusch nehmen wir durch das Gehör wahr, den Saft durch den Geschmack, die Farbe durch das Gesicht. Aehnlich ist nun auch bei den übrigen Dingen anzunehmen, wenn die Gegenstände verschieden seien, so seien auch die auf ihre Erkenntniß gerichteten Seiten der Seele verschieden. Das Gedachte aber und das Wahrgenommene sind verschieden, und beides erkennen wir durch die Seele; also wird es zwei Seiten der Seele geben, von denen die eine auf jenes, die andere auf dieses gerichtet ist. Die überlegende und Vorsätze fassende Richtung der Seele aber hat es mit dem Wahrnehmbaren, in Bewegung und Veränderung Begriffenen zu thun, kurz mit dem was dem Entstehen und Vergehen unterliegt. Wir machen ja das zum Gegenstand unserer Ueberlegung was mit Vorsatz zu thun oder nicht zu thun von unserem Willen abhängt, wo es ein Ueberlegen und Vorsätze fassen gibt, ob man handeln solle oder nicht: und dieß ist Wahrnehmbares, in der Bewegung des Anderswerden Begriffenes. Daher entspricht diejenige Seite der Seele welche Vorsätze faßt dem Wahrnehmbaren.

Nachdem dieses festgesetzt ist, gehen wir zu Folgendem über. Da der Gegenstand der Vernunft die Wahrheit [1]) ist und wir mit der Vernunft das Wesen der Wahrheit erforschen — hieher gehört die Wissenschaft, die Klugheit, die Vernunft, die Weisheit und das Vermuthen —: so wird anzugeben sein, mit was jedes dieser Stücke es zu thun habe. Die Wissenschaft ist auf das gerichtet was gewußt, d. h. mit Beweisen und Gründen behauptet werden kann; die Klugheit auf das Praktische, wo es ein Wählen und Verwerfen gibt und wo es von unserem Willen abhängt zu handeln oder nicht zu handeln.

---

[1]) τοῦ ἀληθοῦς wird zu lesen sein.

Auf dem Gebiete des Hervorbringens und des Handelns nun fällt das auf das Hervorbringen gerichtete Vermögen nicht mit dem auf das Handeln gerichtete zusammen. Beim Hervorbringen nämlich ist der Zweck ein von der Thätigkeit selbst verschiedener, wie bei der Baukunst, die es mit dem Hervorbringen von Häusern zu thun hat, ihr Zweck, das Haus, von ihrer Thätigkeit verschieden ist. Aehnlich in der Zimmermannskunst und den übrigen Künsten und Gewerben die etwas hervorbringen. Dagegen bei dem auf das Handeln gerichteten Vermögen ist der Zweck von der Thätigkeit selbst nicht verschieden: das Citherspielen z. B. hat nicht etwas Anderes zum Zweck, sondern diese Thätigkeit selbst ist der Zweck. Das Praktische nun und das Handeln ist Gegenstand der Klugheit; das Hervorgebrachte und das Hervorbringen Gegenstand der Kunst: die Ausübung der Kunst findet ja mehr auf dem Gebiet des Hervorbringens als auf dem des Handelns Statt. Die Klugheit wird also eine vorsätzliche praktische Verfahrungsweise in dem sein was zu thun oder nicht zu thun von unserem Willen abhängt, sofern es nämlich auf den Nutzen abzweckt. Die Klugheit ist aber, kann es scheinen, eine Tugend, keine Wissenschaft; denn der Kluge ärntet Lob, und das Lob wird der Tugend zu Theil. Ferner gibt es für jede Wissenschaft eine Tugend, für die Klugheit dagegen nicht, vielmehr ist sie selbst, scheint es, eine Tugend. — Die Vernunft sofort hat es mit den Principien des Gedachten und des Seienden zu thun. Gegenstand der Wissenschaft nämlich ist das Beweisbare, die Principien aber sind nicht beweisbar, daher sie nicht Gegenstand der Wissenschaft sein können, sondern der Vernunft. — Die Weisheit ferner ist eine Verbindung von Wissenschaft und Vernunft. Denn die Weisheit hat es ebensosehr mit den Principien zu thun, wie mit dem was aus denselben erst abgeleitet wird und somit Gegenstand der Wissenschaft ist. Sofern sie nun mit den Principien zu

thun hat, kommt ihr die Vernunft zu; sofern aber mit dem aus den Principien Abgeleiteten, was beweisbar ist, kommt ihr die Wissenschaft zu. Offenbar ist also die Weisheit eine Verbindung von Vernunft und Wissenschaft, und ihr Gegenstand Dasselbe was Gegenstand der Vernunft und der Wissenschaft ist. — Das Vermuthen endlich hat überall da seine Stelle wo wir zweifelhaft sind, ob etwas sich so oder nicht so verhalte.

Ist nun aber Weisheit und Klugheit Dasselbe oder nicht? Die Weisheit ist ja auf das Beweisbare und stets sich selbst Gleichbleibende gerichtet, die Klugheit dagegen nicht auf dieses, sondern auf das in der Veränderung Begriffene. Um ein Beispiel zu gebrauchen, so ist gerade, krumm, hohl u. s. w. immer Dasselbe, das Zweckmäßige aber hat nicht mehr so die Eigenschaft nicht in etwas Anderes [1]) überzugehen, vielmehr ändert es sich, und heute ist dieses zweckmäßig, morgen aber nicht, und für diesen zweckmäßig, nicht aber für jenen, und in gewisser Weise zweckmäßig, in anderer aber nicht. Mit dem Zweckmäßigen aber hat es die Klugheit zu thun, nicht die Weisheit. Mithin sind Weisheit und Klugheit verschieden.

Weiter kann man fragen, ob die Weisheit eine Tugend sei oder nicht [2])? Daß sie eine Tugend sei, kann aus der Klugheit selbst deutlich werden. Wenn nämlich die Klugheit, wie wir behaupten, eine Tugend ist, und zwar die der einen Richtung der vernünftigen Seite der Seele; wenn ferner die Klugheit der Weisheit nachsteht (ihr Gegenstand ist ja der untergeordnetere, sofern wir als das Gebiet der Weisheit das Ewige und Göttliche, als das der Klugheit aber das

---

[1]) Ich lese ἄλλο τι mit einer Handschrift für das von Bekker aus der anderen vorgezogene ἄλληλα.

[2]) Die Interpunktion mit Bonitz, Par.

dem Menschen Zweckmäßige bestimmen): so muß, da das Geringere eine Tugend ist, natürlich auch das Höhere eine Tugend sein. Mithin unterliegt es keinem Zweifel daß die Weisheit eine Tugend sei.

Was ist nun aber die Einsicht und was hat sie zum Gegenstand? Sie hat Dasselbe zum Gegenstand wie die Klugheit, das Praktische. Einsichtsvoll nämlich heißt wer zu überlegen im Stande ist und richtig entscheidet und urtheilt; nur [1]) ist seine Entscheidung im Kleinen und über Kleines [2]). Es ist also die Einsicht eine Unterart der Klugheit, und ebenso der Einsichtige eine Unterart des Klugen, und jene nicht ohne diese: denn der Einsichtige läßt sich vom Klugen nicht trennen.

Aehnlich kann es sich auch mit der Geschicklichkeit zu verhalten scheinen. Die Geschicklichkeit nämlich fällt nicht mit der Klugheit, der Geschickte nicht mit dem Klugen zusammen, wohl aber ist der Kluge geschickt, daher auch die Geschicklichkeit eine Art Helferin der Klugheit ist. Geschickt aber heißt auch der Lasterhafte, wie Mentor zwar für geschickt galt, aber doch nicht klug war. Denn der Klugheit und dem Klugen kommt es zu nach dem Besten zu streben und seine Vorsätze und sein Thun stets auf dieses zu richten; die Geschicklichkeit und der Geschickte aber hat nur zu untersuchen, wie das Einzelne was Gegenstand des Handelns ist zu Stande komme, und Dasselbe in's Werk zu setzen. Dieses also, scheint es, ist Gegenstand und Gebiet des Geschickten.

Uebrigens kann man sich wundern und fragen, warum wir in einer Abhandlung über das Sittliche und die Staatskunst von der Weisheit sprechen? Für's Erste wohl darum, weil die Behandlung der Weisheit unserem Gegenstande gar nicht fremd ist, wenn anders

[1]) Sollte nicht περὶ μικρῶν δέ zu lesen sein?
[2]) Man bemerke die Abweichung von Nikom. VI, 11.

dieselbe eine Tugend ist, was wir behaupten. Zweitens aber geziemt es dem Philosophen, nebenher auch das zu untersuchen, was demselben Gebiet angehört. Es ist aber sogar nothwendig, da wir von dem reden was innerhalb der Seele vorkommt, von Allem zu reden. Nun gehört die Weisheit der Seele an, daher es unserem Gegenstand nicht remd ist, von ihr zu sprechen.

Was sich aber beim Verhältniß zwischen Geschicklichkeit und Klugheit ergeben hat, das ist, wie es scheint, bei allen Tugenden der Fall. Ich meine dieß so. Es entstehen in allen Menschen einzelne Tugenden auch von Natur, d. h. gewisse nicht von der Vernunft geleitete Triebe nach den Handlungen des Muthes, der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden. Andererseits entstehen diese Tugenden auch aus Gewöhnung und Vorsatz. Erst dann aber, wenn sie mit Vernunft verbunden sind, werden sie vollkommene Tugenden, und dann verdienen sie auch Lob. Diese natürliche Tugend nun, die nicht von der Vernunft geleitet wird, ist getrennt von der Tugend gering und keines Lobes werth; dagegen tritt sie zur Vernunft und zum Vorsatz hinzu, so macht sie die Tugend zur vollkommenen. Daher ist die natürliche Richtung auf die Tugend eine Unterstützung der Vernunft und nicht ohne diese. Und andererseits wird die Vernunft und der Vorsatz nicht zur vollkommenen Tugend ohne den natürlichen Trieb. Daher hatte Sokrates nicht Recht, wenn er die Tugend für Vernunft erklärte: es habe, meinte er, keinen Werth muthig und gerecht zu handeln, wenn kein durch die Vernunft vermitteltes Wissen und kein Vorsatz vorhanden sei. Deßwegen hielt er die Tugend für Vernunft, was nicht richtig ist. Man bestimmt es heutzutage richtiger, wenn man sagt, die Tugend sei die vernunftmäßige Verwirklichung des sittlich Schönen. Indeß ist auch dieß noch nicht ganz richtig. Denn es ist möglich gerecht zu handeln ohne Vorsatz und ohne Erkenntniß des sitt-

lich Schönen, nur vermöge eines vernunftlosen Triebes, so jedoch daß die Handlung recht ist und mit der gesunden Vernunft im Einklang steht: ich meine so, daß man sagen kann, es sei gehandelt worden wie die gesunde Vernunft es vorschreibt. Dennoch ist eine solche Handlung noch nicht lobenswerth. Besser ist vielmehr unsere Bestimmung, der auf das sittlich Schöne gerichtete Trieb müsse mit der Vernunft verbunden sein: denn dieß ist Tugend, und dieß verdient zugleich Lob.

Zweifeln kann man auch, ob die Klugheit eine Tugend sei oder nicht? Daß sie dieß aber in der That sei, kann aus Folgendem klar werden. Wenn nämlich die Gerechtigkeit, der Muth und die übrigen Tugenden Lob verdienen, weil sie das sittlich Schöne verwirklichen, so gehört offenbar auch die Klugheit zu den lobenswerthen Dingen und in die Reihe der Tugenden. Denn was zu thun der Muth treibt, das zu thun treibt auch die Klugheit. Allgemein nämlich wie die Klugheit zu handeln gebietet, so handelt der Muth. Verdient daher der Muth gelobt zu werden, weil er thut was die Klugheit vorschreibt: so ist vollends die Klugheit noch viel mehr lobenswerth und eine Tugend.

Ob aber die Klugheit praktisch sei oder nicht, kann man ersehen, wenn man die Künste und Gewerbe betrachtet, z. B. die Baukunst. Beim Bauen nämlich, sagen wir, ist einer der Baumeister, und unter ihm ein Zweiter, der Maurer, der das Haus verfertigt; Letzteres thut aber auch der Baumeister, sofern er den Plan dazu entwarf. Ebenso verhält es sich auch in den andern Künsten, die etwas hervorbringen, und in denen ein Baumeister und ein ihm untergeordneter Diener zu unterscheiden ist. Einerseits also bringt der Baumeister etwas hervor, und andererseits bringt auch sein Diener Dasselbe hervor was jener [1]).

---

[1]) οὗ ποιητικός καὶ ὁ ὑπηρετικός mit Bonitz, Par.

Wenn es sich nun ebenso bei den Tugenden verhält, was natürlich und folgerichtig ist, so muß auch die Klugheit praktisch sein. Denn alle Tugenden sind praktisch, und ihnen gegenüber kommt der Klugheit die Stelle des Baumeisters zu: wie die Klugheit es vorschreibt, so handeln die Tugenden und diejenigen, welche im Einklang mit der Tugend verfahren. Weil nun die Tugenden praktisch sind, so muß auch die Klugheit praktisch sein.

Endlich aber kann man fragen, ob die Klugheit über Alles was in der Seele vorgeht gebiete, wie behauptet und von anderer Seite bestritten wird, oder nicht? Ueber das Bessere kann sie, scheint es, nicht gebieten, z. B. nicht über die Weisheit. Aber, kann man einwenden, sie sorgt doch für Alles und ist, sofern sie gebietet, die Herrin über Alles. Indeß hat sie wohl die Stelle, welche im Hauswesen der Verwalter einnimmt. Dieser entscheidet ja auch über Alles und verwaltet Alles, und doch ist er nicht Herr über Alles, sondern er verschafft nur dem Herrn Muße, damit dieser nicht, durch die Sorge für das Nothwendige behindert, von geziemenden und sittlich schönen Handlungen abgehalten werde. So und in ähnlicher Weise ist die Klugheit eine Art Verwalterin der Weisheit: sie verschafft ihr Muße und gestattet ihr ihrer Aufgabe nachzukommen, indem sie die leidenschaftlichen Erregungen beherrscht und niederhält.

Zweites Buch.

---

1. Sofort wird die Billigkeit, ihr Begriff und ihr Gegenstand und Gebiet untersucht werden müssen. Die Billigkeit ist die Eigenschaft, welche in dem, was nach dem Gesetz Recht ist, sich selbst zu verkürzen geneigt ist, und wer so handelt ist der Billige. Wo nämlich der Gesetzgeber die einzelnen möglichen Fälle nicht genau zu bestimmen im Stande ist und darum sich allgemein ausdrückt, da zeigt sich der Billige, indem er in solchen Dingen von seinem Rechte nachläßt und sich für das entscheidet, was der Gesetzgeber gewollt hätte, wenn er das Einzelne hätte bestimmen können, was ihm aber nicht gelang. Er ist aber nicht schlechthin das Recht zu verkürzen geneigt: das natürliche und schlechthin gültige Recht läßt er nicht verkürzen, sondern das positive Recht, wo der Gesetzgeber aus Unvermögen einen Fall nicht berücksichtigt hat.

2. Das Wohldenken und der Wohldenkende hat dasselbe Gebiet wie die Billigkeit, nämlich die vom Gesetzgeber übergangenen Bestimmungen, wo seine Vorschriften nicht genau genug sind. Hier beurtheilt der Wohldenkende die Unvollständigkeit des Gesetzes und sieht ein, daß die Sache, obgleich vom Gesetzgeber übersehen, dennoch Recht ist. So verfährt der Wohldenkende. Das Wohldenken nun ist nicht ohne Billigkeit. Die Beurtheilung nämlich ist Sache des Wohldenkenden; das der Beurtheilung entsprechende Handeln Sache des Billigen.

3. Das Wohlüberlegen ferner hat denselben Gegenstand wie die Klugheit (nämlich die praktischen Dinge, wo es sich um Wählen oder Verwerfen handelt) und kann nicht ohne Klugheit sein. Die Klugheit nämlich setzt diese Dinge ins Werk, das Wohlüberlegen aber ist diejenige Beschaffenheit oder Eigenschaft oder wie man es nennen will, welche die besten und zweckmäßigsten Dinge auf dem Gebiet des Handelns [1]) zu erreichen fähig ist. Daher können auch solche Dinge nicht als Gegenstand des Wohlüberlegens erscheinen, die ohne unser Zuthun nach Wunsche gerathen. Denn wer die das beste ermittelnde Vernunft nicht hat, dem kann man, wenn ihm etwas nach Wunsche geht, nicht ein Wohlüberlegen zuschreiben, sondern ein Glückhaben. Glück ist ja was ohne die beurtheilende Vernunft recht zu Stande kommt.

Ist es aber, kann man fragen, Sache des Gerechten, im Umgange Jedem das Entsprechende zukommen zu lassen (ich meine sich so gegen die Einzelnen zu geben wie sie selbst sind) oder nicht? Das Gegentheil wäre ja ein Kennzeichen des Schmeichlers und des Kriechenden; dagegen Jedem die verdiente Behandlung in seinem Benehmen angedeihen zu lassen muß als Sache des gerechten und schlechthin tugendhaften Mannes erscheinen.

Auch folgendes Bedenken kann man haben. Wenn Unrechtthun so viel ist als freiwillig und mit dem Wissen von der Person, der Art und Weise und vom Zweck der Handlung Schaden zufügen; wenn es ferner bei zugefügtem Unrecht und Schaden um Güter sich handelt: so muß also der, welcher ein Unrecht verübt oder der Ungerechte wissen, was Güter und was Uebel sind. Dieses Wissen aber ist der Klugheit und dem Klugen eigenthümlich: somit folgt der ungereimte

---

[1]) πρακτοῖς mit Casaubonus, Bonitz, Par.

Satz, daß das größte Gut, die Klugheit, dem Ungerechten zukommen soll. Oder müssen wir glauben, daß sie ihm nicht zukomme? Der Ungerechte untersucht nämlich nicht und kann nicht unterscheiden zwischen dem was schlechthin gut ist, und dem was es nur für ihn ist: darin irret er vielmehr; der Klugheit dagegen kommt es zu, dieses richtig auffassen zu können. Ebenso ist es auf dem Gebiet der Heilkunde: hier kennen wir alle das was schlechthin der Gesundheit zuträglich ist und sie hervorruft, nämlich Nießwurz, abführende Mittel, Schneiden, Brennen, und doch haben wir darum die Heilkunde noch nicht inne. Denn damit wissen wir noch nicht, was für den einzelnen Fall gut ist, wie der Arzt weiß, für wen und wann und für welchen Zustand dieses bestimmte Mittel taugt: darauf erst beruht die Wissenschaft der Heilkunst. Obgleich wir also das, was der Gesundheit im Allgemeinen förderlich ist, kennen, haben und verstehen wir doch noch nicht die Heilkunst. Gerade so nun weiß der Ungerechte, daß Gewaltherrschaft, Macht, Einfluß schlechthin Güter sind; aber ob diese Dinge für ihn Güter seien, oder wann sie es seien und für welche Naturen, das weiß er nicht. Und dieß ist die Hauptaufgabe der Klugheit: daher diese dem Ungerechten nicht zukommt. Denn er wählt das schlechthin Gute und begeht um seinetwillen Ungerechtigkeiten, nicht aber das für ihn Gute. Reichthum und Herrschaft nämlich sind Güter schlechthin, für seine Person aber vielleicht nicht: denn nachdem er zu Macht und Reichthum gelangt ist, wird er sich selbst und seinen Freunden viel Böses anthun, sofern er von seiner Herrschaft nicht den rechten Gebrauch wird machen können.

Auch die Frage ist einer Untersuchung werth, ob es gegen den Lasterhaften ein Unrecht gebe oder nicht. Wenn nämlich das Unrecht auf einem zugefügten Schaden beruht, der Schaden aber die Entziehung eines Gutes ist, so erleidet — kann es scheinen — der Laster-

hafte keinen Schaden: denn die Güter sind für ihn keine Güter, obgleich er davon überzeugt ist: Reichthum und Herrschaft sind ja dem Lasterhaften, der sie nicht recht zu gebrauchen versteht, schädlich. Wenn nun der Besitz solcher Güter ihm schadet, so kann es scheinen, daß der, welcher sie ihm entzieht, ihm kein Unrecht anthue. Diese Beweisführung wird der Mehrzahl sonderbar vorkommen, sofern Jedermann von Herrschaft, Macht, Reichthum den richtigen Gebrauch machen zu können überzeugt ist. Allein dieß ist ein Irrthum. Dafür spricht auch das Verfahren des Gesetzgebers, der die Bekleidung von Aemtern nicht Jedem gestattet, sondern sie an ein bestimmtes Alter und ein bestimmtes Maß des Vermögens knüpft, das der Bewerber besitzen müsse: damit ist also vorausgesetzt, daß nicht Jedermann Aemter bekleiden könne. Wäre also Jemand darüber böse, daß er kein Amt verwalte oder man ihm das Staatsruder nicht anvertraue: so könnte man ihm erwiedern: „du hast ja gar nicht diejenigen geistigen Eigenschaften, die dich zu Aemtern oder zur Führung des Staatsruders befähigten." Auf dem Gebiete des Körpers sehen wir ja, wie gewisse Leute nicht dadurch gesund werden können, daß sie das an sich Gesunde zu sich nehmen; vielmehr, soll der kranke Körper gesunden, so muß man anfangs Wasser und wenige Speisen ihm zukommen lassen Sollte nun nicht auch ebenso wer eine lasterhafte Seele hat, um nichts Böses zu thun, sich des Reichthums, der Aemter, der Macht und aller derartigen Dinge um so mehr enthalten, je mehr die Seele den Körper an Wandelbarkeit und Veränderlichkeit übertrifft? Denn wie jene Lebensart für den Mann, der mit einem kranken Körper behaftet ist, die passende war, so ist die Enthaltung von den eben genannten Dingen für denjenigen die passende, der mit einer kranken, d. h. lasterhaften, Seele behaftet ist.

Auch die Frage kann man aufwerfen, für was man sich zu ent-

scheiden habe, wenn z. B. eine Handlung des Muthes und eine Handlung der Gerechtigkeit nicht gleichzeitig sich vollbringen lassen? Zu den natürlichen Tugenden, sagten wir oben [1], gehöre nur das Vorhandensein des auf das sittlich Schöne gerichteten Triebes ohne die Vernunft. Wem aber ein Wählen zukommt, der hat es in der Vernunft und in der vernünftigen Seite seines Wesens. Und deßwegen wird es ihm zugleich möglich sein eine Wahl zu treffen [2], und es wird so die vollkommene Tugend zu Stande kommen, die, wie gesagt, mit der Klugheit verbunden ist. Diese vollkommene Tugend wird nicht ohne den natürlichen, auf das sittlich Schöne gerichteten, Trieb sein, und ebensowenig wird eine Tugend in Widerspruch mit der anderen kommen. Denn es liegt in ihrer Natur, der Vernunft zu folgen, oder zu verfahren wie diese es vorschreibt. Wohin also die Vernunft sie führt, dahin neigt sich die Tugend, denn die Vernunft ist es die das Beste wählt. Einerseits kommen ja ohne die Klugheit die übrigen Tugenden gar nicht vor; andererseits kommt die Klugheit nicht zur Vollendung ohne die übrigen Tugenden; diese arbeiten vielmehr gewissermaßen zusammen, indem sie der Leitung der Klugheit folgen.

Ebenso kann man fragen, ob es sich auch mit den Tugenden verhalte wie mit den äußeren und den körperlichen Gütern. Das Uebermaß von diesen verderbt nämlich den Menschen, wie das Uebermaß des Reichthums ihn hoffärtig und widerwärtig macht; und Dasselbe gilt von den übrigen Gütern, Herrschaft, Ehre, Schönheit, Größe. Verhält es sich nun auch mit der Tugend so, daß der Mensch durch ein Uebermaß von Gerechtigkeit oder Muth verderbt würde, oder

---

[1]) I, 35.

[2]) Ich schlage die Umstellung ἅμα τὸ vor.

nicht? Keineswegs [1]), wird man antworten. Aber aus der Tugend stammt die Ehre, und diese verderbt den Menschen, wenn sie ihm in hohem Grade zu Theil wird. Offenbar also, kann man sagen, wird die Tugend den Menschen verderben, wenn sie einen beträchtlichen Zuwachs an Größe bekommt. Sie ist ja die Quelle der Ehre, und somit verderbt sie durch ihre Größe den Menschen. Oder sollte dieß nicht wahr sein? Unter den verschiedenen Obliegenheiten der Tugend ist ja eine der allerwichtigsten die, daß sie den Menschen diese und ähnliche Güter, wenn sie ihm zu Theil werden, recht gebrauchen lehrt. Macht also der Tugendhafte von einer ihm zu Theil gewordenen großen Ehre oder Herrschaft nicht den rechten Gebrauch, so ist er nicht mehr tugendhaft. Mithin wird der Tugendhafte weder durch die Ehre noch durch die Herrschaft verderbt, sowenig als durch die Tugend selbst. Im Allgemeinen aber ist festzuhalten, was wir zu Anfang bestimmt haben, daß die Tugenden Mitten seien und daß je größer die Tugend [2]), desto mehr sie eine Mitte sei. Daraus folgt, daß die Tugend, wenn sie einen hohen Grad erreicht hat, den Menschen nicht nur nicht schlechter macht, sondern besser. Denn unter Mitte verstehen wir, wie gezeigt worden, die Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig in den leidenschaftlichen Erregungen.

So viel über diesen Punkt.

4. Sofort ist es nothwendig, mit etwas Neuem zu beginnen und von der Mäßigkeit und Unmäßigkeit zu sprechen. Wie aber diese Tugend und dieses Laster etwas Seltsames haben, so muß auch das was wir über sie sagen werden seltsam sich ausnehmen. Diese Tugend nämlich ist den andern Tugenden nicht ähnlich: denn während

---

[1]) *οὖ φησιν* mit Bonitz, Par.

[2]) *ἡ μᾶλλον ἀρετή* mit Bonitz, Par.

bei diesen Vernunft und Erregung dieselbe Richtung haben und sich nicht widersprechen, befinden bei der Mäßigkeit sich Vernunft und Erregung im Widerstreit mit einander. — Es sind aber dreierlei Erscheinungen in der Seele, vermöge welcher der Mensch unsittlich heißt, Lasterhaftigkeit, Unmäßigkeit und thierische Wildheit. Von diesen haben wir die Tugend und das Laster nach ihrem Wesen und ihren Gegenständen oben besprochen. Jetzt wird von der Unmäßigkeit und der thierischen Wildheit die Rede sein müssen.

5. Die thierische Wildheit ist ein Uebermaß von Lasterhaftigkeit. Beim Anblick eines durchaus unsittlichen Menschen sagen wir ja, er sei gar kein Mensch, sondern ein Thier, und erklären damit die thierische Wildheit für eine Art Lasterhaftigkeit. Für die ihr entgegenstehende Tugend hat die Sprache keinen Namen: es wird die das Menschliche übersteigende, gleichsam heroische und göttliche Tugend sein. Namenlos ist diese Tugend, weil der Gottheit die Tugend nicht zukommt: die Trefflichkeit der Gottheit ist vielmehr höher als die Tugend, und ihre Sittlichkeit hat nicht die Form der Tugend, sonst wäre die Tugend besser als die Gottheit. Darum hat die der thierischen Wildheit entgegengesetzte Tugend keinen Namen. Indeß muß die göttliche, übermenschliche Tugend diesen Gegensatz bilden, denn wie der eine Gegensatz, das Laster der thierischen Wildheit, übermenschlich ist, so ist es auch der andere Gegensatz, die Tugend.

6. Hinsichtlich der Mäßigkeit und Unmäßigkeit aber wird zuerst von den Bedenken und den Behauptungen, welche mit den gewöhnlichen Ansichten im Widerspruch stehen, die Rede sein müssen, um von den bestrittenen Punkten aus durch Untersuchung und Prüfung derselben den wahren Sachverhalt nach Möglichkeit zu erkennen. Denn so wird die Wahrheit leichter zu finden sein. Der alte Sokrates nun ließ gar keine Unmäßigkeit gelten und behauptete, Niemand

könne sich für das Böse, das er als solches erkenne, entscheiden; das scheint aber gleichwohl der Unmäßige zu thun, obgleich er das Böse als solches erkennt, indem er sich von der Begierde fortreißen läßt. Aus diesem Grunde wollte Sokrates von keiner Unmäßigkeit wissen, aber mit Unrecht. Denn es ist ungereimt, wenn man, durch die Beweiskraft dieses Grundes bestimmt, das leugnet, was man mit gutem Grund als wirklich annehmen muß. Es gibt ja in Wahrheit unmäßige Menschen, und diese thun was sie selbst für böse halten. Da es also jedenfalls eine Unmäßigkeit gibt, so fragt sich, ob dem Unmäßigen ein Wissen zukomme, mit welchem er das Böse untersuchen und prüfen kann? Wiederum aber kann das als ungereimt erscheinen, wenn das Stärkste und Festeste was es in uns gibt von etwas Anderem sollte überwunden werden: das Wissen ist ja das Beharrlichste und Zwingendste in uns, so daß dieser Grund wiederum der Annahme eines Wissens widerspricht. Oder sollte was dem Unmäßigen zukommt zwar kein Wissen, wohl aber ein Meinen sein? Kommt ihm aber ein Meinen zu, so dürfte er nicht zu tadeln sein. Denn wenn er etwas Böses thut und darüber kein klares Wissen, sondern blos ein Meinen hat, so kann man ihm verzeihen, daß er sich für die Lust entscheidet und das Böse thut, weil er darüber, ob es böse sei, kein klares Wissen hat sondern blos ein Meinen. Wem man aber verzeiht, den tadelt man nicht. Daher der Unmäßige, wenn anders er nur ein Meinen hat, nicht zu tadeln sein wird. Und doch ist er zu tadeln. Solche Beweisführungen rufen Zweifel hervor: die eine ergab ja, daß der Unmäßige kein Wissen haben könne, weil daraus etwas Ungereimtes folgen würde, die andere wieder ergab, daß er auch kein Meinen haben könne, weil auch daraus etwas Ungereimtes folgen würde. — Aber auch über Folgendes kann man bedenklich werden. Da nämlich der Sichselbstbeherrschende auch mäßig

zu sein scheint, so fragt sich, ob man ihm heftige Begierden zuschreiben soll? Ist er nämlich mäßig, so wird er solche heftige Begierden haben müssen, sonst könnte er, falls er nur über schwache Begierden Herr würde, nicht mäßig heißen. Soll er aber keine heftigen Begierden haben, so wird man ihm die Selbstbeherrschung nicht mehr beilegen können, sofern wir diese Tugend dem nicht zuschreiben dürfen der keine Begierden hat und von leidenschaftlichen Erregungen nicht berührt wird. — Auch darin ferner liegt eine Schwierigkeit, daß sich Fälle denken lassen, in denen der Unmäßige Lob und der Mäßige Tadel verdient. Es soll Jemand, nehme man an, in seiner Ueberlegung sich geirrt und das sittlich Schöne für unsittlich gehalten haben, zu dem sittlich Schönen aber soll ihn die Begierde treiben. Es wird ihn also die Vernunft vom Handeln zurückhalten, während er, von der Begierde getrieben, doch handelt: dieß ist ja das Wesen des Unmäßigen. Er wird also das sittlich Schöne thun, denn zu diesem treibt ihn nach unserer Annahme die Begierde. Die Vernunft aber wird ihn daran hindern: es war ja auch dieß unsere Voraussetzung, daß er in seiner Beurtheilung des sittlich Schönen sich irre. Er wird mithin unmäßig sein, demungeachtet aber Lob verdienen: denn dieß verdient er, sofern er das sittlich Schöne thut. Und so führt uns der Schluß auf eine Ungereimtheit. Und ebenso im entgegengesetzten Fall, wenn wir wieder annehmen, er irre in seiner Ueberlegung und halte das sittlich Schöne nicht für schön, es treibe ihn aber zu diesem die Begierde. Mäßig nun ist wer zwar Begierden hat, aber um der Vernunft willen ihnen nicht folgt. Indem also seine Vernunft falsch überlegt, wird sie ihn hindern, das sittlich Schöne, das er begehrt, zu thun: und so hindert sie ihn an der Vollbringung des sittlich Schönen, zu dem ihn die Begierde treibt. Wer aber das sittlich Schöne, das er thun sollte, nicht thut, verdient Tadel, und somit wird der Mäßige zu-

weilen Tadel verdienen. Mithin ist auch hier das Ergebniß der Schlußfolgerung eine Ungereimtheit. — Endlich kann man fragen, ob das Gebiet der Unmäßigkeit und des Unmäßigen alles Mögliche sei, z. B. Geld, Ehre, Zorn, Ruhm (in allen diesen Dingen gibt es ja, scheint es, eine Unmäßigkeit), oder ob die Unmäßigkeit vielmehr ein besonderes, abgegrenztes Gebiet habe?

Dieß sind die Punkte, welche zu Bedenken Anlaß geben, und diese Bedenken müssen beseitigt werden. Zuerst also das Bedenken hinsichtlich des Wissens: es erschien ja als ungereimt, das Wissen, das man hat, aufzugeben oder mit einem anderen zu vertauschen. Mit dem Meinen ist es der gleiche Fall, denn es macht keinen Unterschied, ob es ein Meinen oder ein Wissen sei. Ist nämlich das Meinen ein entschiedenes durch seine Festigkeit und Unabänderlichkeit, so wird es hinsichtlich der Ueberzeugung, die Sache verhalte sich so wie man meint, keinen Unterschied ausmachen, ob man nur ein Meinen oder ein Wissen habe. Ein solches Meinen von seinen Ansichten hatte z. B. Herakleitus von Ephesus. Es wird also für den Unmäßigen nichts Ungereimtes sein, etwas Böses zu thun, mag er ein Wissen haben, oder ein solches Meinen, von dem wir hier sprechen. Das Wissen ist nämlich ein doppeltes, einmal ein bloses Haben des Wissens (wir schreiben ja das Wissen dem zu, der es hat), und zweitens ein Thätigsein mit diesem Wissen. Unmäßig nun ist wer das Wissen vom sittlich Schönen hat, aber nicht mit diesem Wissen thätig ist. Fehlt dieses Letztere, so ist es keine Ungereimtheit, daß er trotz dieses Wissens das Böse thue. Es geht ihm in diesem Falle wie dem Schlafenden; der Schlafende, obgleich im Besitz des Wissens, thut und leidet dennoch manches Unangenehme, sofern das Wissen in ihm nicht thätig ist. Ebenso beim Unmäßigen: er gleicht dem Schlafenden und ist mit seinem Wissen nicht thätig. Und dieß ist die Lösung

dieser Frage, die darum sich dreht, ob der Unmäßige in einem solchen Falle sein Wissen geradezu aufgebe oder mit einem anderen vertausche: beides erscheint ja als ungereimt. Die Sache kann auch daraus deutlich werden, wie wir in der Analytik den Schluß aus zwei Vordersätzen entstehen lassen, aus einem allgemeinen Obersatz und einem besonderen, ihm untergeordneten Untersatz: z. B. ich weiß jeden Fieberkranken zu curiren; dieser Mensch aber ist fieberkrank; mithin weiß ich auch ihn zu curiren. Ich kann nun über einen Gegenstand das allgemeine Wissen haben, das besondere aber nicht. Und so ist für den, welcher das Wissen hat, ein Irrthum auch hier möglich, daß er z. B. zwar jeden Fieberkranken zu heilen versteht, ob aber ein bestimmtes Individuum fieberkrank ist nicht weiß. Aehnlich wird nun derselbe Irrthum bei dem Unmäßigen eintreten, der das Wissen hat. Er kann ja das allgemeine Wissen haben, was für Dinge böse und schädlich seien, aber das besondere Wissen nicht haben, daß dieser einzelne Gegenstand böse sei; und dann wird er, obgleich im Besitz des Wissens, Fehler machen, da er das allgemeine Wissen hat, das besondere aber nicht. Es wird also auch so nichts Ungereimtes beim Unmäßigen sich ereignen wenn er, obgleich im Besitze des Wissens, etwas Böses thut. Es verhält sich hier wie mit den Betrunkenen: der Betrunkene ist, wenn der Rausch verflogen, wieder derselbe: er hat durch die Trunkenheit die Vernunft und das Wissen nicht verloren, sondern diese wurden nur von der Trunkenheit überwältigt, und wenn der Rausch vorüber ist, ist er wieder derselbe. Aehnlich geht es dem Unmäßigen. Die Stärke nämlich, welche die leidenschaftliche Erregung erlangt hatte, zwang die Ueberlegung zur Unthätigkeit; ist aber die Erregung wie ein Rausch vorübergegangen, so ist er wieder der Alte.

Ein anderer Punkt der bei der Unmäßigkeit zu Bedenken Anlaß gab war, daß unter gewissen Umständen der Unmäßige Lob, der Mä-

ßige Tadel verdienen könne. Allein dieß ist nicht der Fall. Denn wer durch seine Ueberlegung irre geführt wird, der ist weder mäßig noch unmäßig; diese Ausdrücke gelten nur von denen, welche die gesunde Vernunft haben und durch sie das sittliche Schöne und das Böse unterscheiden; und unmäßig ist nun wer dieser Vernunft ungehorsam ist, mäßig, wer ihr gehorcht und sich durch die Begierde nicht fortreißen läßt. Wer es z. B. nicht für schimpflich hält seinen Vater zu schlagen und die Begierde dazu hat, der ist, wenn er es nicht thut, doch nicht mäßig. Wenn es also in solchen Fällen gar keine Mäßigkeit und Unmäßigkeit gibt, so kann auch nicht, wie gefolgert wurde, die Unmäßigkeit Lob verdienen, und ebensowenig die Mäßigkeit Tadel.

Die Unmäßigkeit ist theils krankhaft, theils Naturanlage; krankhaft z. B. die Gewohnheit einzelner Menschen, sich die Haare auszuraufen und daran zu kauen. Wer nun über eine solche Lust Herr wird, der verdient kein Lob, und wenn er nicht Herr wird, auch keinen Tadel, oder wenigstens keinen starken Tadel. Auf eine Naturanlage dagegen sind Fälle zurückzuführen wie der jenes Sohnes, der wegen Mißhandlung seines Vaters vor Gericht gestellt wurde, und nun, wie man erzählt, zu seiner Vertheidigung anführte, auch dieser habe seinen Vater mißhandelt. Und wirklich sei er freigesprochen worden, weil die Richter das Vergehen als einen Naturfehler betrachtet hätten. Wenn also Jemand über die Neigung seinen Vater zu mißhandeln Herr wird, so verdient er darum noch kein Lob. Mit solchen Fällen von Mäßigkeit und Unmäßigkeit haben wir es hier nicht zu thun, sondern nur mit denen, vermöge welcher der Mensch schlechthin lobenswerth oder tadelnswerth heißt.

Es sind nun die Güter theils äußere, wie Reichthum, Herrschaft, Ehre, Freunde, Ruhm, theils körperliche und unentbehrliche, wie die Sinne des Tastens, des Geschmacks. Wer nun hinsichtlich dieser letz-

teren unmäßig ist, der muß als schlechthin unmäßig erscheinen, und seine Unmäßigkeit könnte die sinnliche heißen: und dieß muß als Gegenstand der Unmäßigkeit gelten, mit der wir es zu thun haben. Eben dieß war aber ein Gegenstand des Zweifels, was denn das Gebiet der Unmäßigkeit sei. In Betreff der Ehre aber gibt es keine Unmäßigkeit schlechthin; vielmehr ärntet wer in der Ehre unmäßig ist als ehrgeizig sogar Lob. Im Allgemeinen aber brauchen wir auch bei solchen Dingen den Ausdruck Unmäßigkeit, jedoch mit einem Beisatz, Unmäßigkeit in der Ehre, im Ruhm, im Zorn. Wer aber schlechthin unmäßig ist, von dem braucht man den Ausdruck ohne den Gegenstand beizusetzen, weil seine Eigenschaft, auch ohne daß man ihren Gegenstand nennt, verständlich ist: denn mit der sinnlichen Lust und Unlust hat es der schlechthin Unmäßige zu thun. Daß dieß wirklich der Gegenstand der Unmäßigkeit sei, erhellt auch aus Folgendem. Da der Unmäßige Tadel verdient, so muß auch der Gegenstand seiner Unmäßigkeit Tadel verdienen; nun sind aber Ehre, Ruhm, Herrschaft, Reichthum und was sonst noch als Gegenstand der Unmäßigkeit bezeichnet wird, nicht zu tadeln, wohl aber ist es die sinnliche Lust: daher hat es seinen guten Grund, den als vollkommen unmäßig zu bezeichnen, welcher der sinnlichen Lust mehr als recht ergeben ist.

Weiter kann es sich fragen, ob die Unmäßigkeit im Zorn, welche unter den übrigen Arten der Unmäßigkeit die tadelnswertheste ist, mehr Tadel verdiene oder die in der Lust? Erstere läßt sich mit dem Benehmen diensteifriger Sklaven vergleichen. Wenn der Herr sagt: „gib mir —" so eilen sie in ihrem übertriebenen Eifer fort, ohne vorher zu hören was verlangt wurde, und bringen nicht das Rechte, also z. B. einen Griffel, während ein Buch verlangt wurde. Etwas Aehnliches begegnet dem der im Zorn unmäßig ist: sobald er das erste Wort einer Beleidigung gehört, bricht der Zorn um sich zu rächen her-

vor, ohne vorher abzuwarten bis er gehört, ob es recht sei oder nicht, oder bis er eingesehen, daß wenigstens eine solche Heftigkeit nicht am Platze sei. Diese Geneigtheit zum Zorn, die als Unmäßigkeit im Zorn gelten muß, ist nicht sonderlich zu tadeln, wohl aber ist es die Hinneigung zur Lust: letztere ist nämlich von jener verschieden, wegen der Vernunft, welche vom Handeln abmahnt, und trotz ihres Widerspruchs handelt sie doch. Daher ist sie mehr zu tadeln als die Unmäßigkeit im Zorn. Bei dieser nämlich ist immer eine Unlust vorhanden (man kann ja nicht zornig werden ohne das Gefühl der Unlust zu haben), bei jener dagegen eine Lust. Darum ist sie mehr zu tadeln: denn die Unmäßigkeit in der Lust scheint mit Gewaltthätigkeit verbunden zu sein.

Fragen kann man auch ob die Mäßigkeit und die Festigkeit Dasselbe seien oder nicht? Die Mäßigkeit nämlich hat es mit der Lust zu thun, und mäßig ist wer in der Lust Maß hält; die Festigkeit dagegen mit der Unlust, sofern wir sie dem zuschreiben der in der Unlust aushält und fest bleibt. Und ebenso sind die Unmäßigkeit und die Weichlichkeit nicht Dasselbe. Denn die Ausdrücke Weichlichkeit und weichlich brauchen wir von dem der Anstrengungen nicht erträgt, jedoch nicht alle, sondern blos diejenigen, welche zu ertragen ein Anderer für eine Nothwendigkeit hielte; unmäßig dagegen ist wer gegen keine Lust Stand hält, sondern sich schwach und weich gegen sie zeigt und von ihr sich fortreißen läßt. Andere wiederum nennt man zuchtlos: und es fragt sich nun, ob der Zuchtlose und der Unmäßige [1]) derselbe sei oder nicht? Die Art des Zuchtlosen ist es ja, was er thut für das Beste und seiner Person Zuträglichste zu halten, ohne daß seine Vernunft dem widerspräche, was ihm lusterweckend scheint; der Unmäßige aber hat die Vernunft, die sich dem, zu was ihn die Begierde hinreißt

---

[1]) Das erste ἀκρατὴς gestrichen mit Bonitz, Par.

widersetzt. Welcher von beiden ist nun leichter zu heilen, der Zuchtlose oder der Unmäßige? Oberflächlich betrachtet könnte man meinen, nicht der Unmäßige sei es, sondern der Zuchtlose, sofern er, wenn nur die Vernunft ihm zu Theil würde, die ihn über die Verkehrtheit seines Handelns belehrte, nicht mehr so handeln würde. Der Unmäßige dagegen hat die Ueberlegung und handelt doch so, kann mithin als der Unheilbare erscheinen. Aber welcher von beiden ist schlimmer daran, der welcher gar nichts Gutes hat [oder der welcher zwar etwas Gutes hat,] [1]) daneben aber diesen Fehler [2])? Offenbar der Erstere, und zwar um so mehr, je kostbarer das Gut welches bei ihm verkehrt ist. Der Unmäßige besitzt also ein Gut, sofern er die gesunde Vernunft hat, der Zuchtlose aber hat dieses Gut nicht. Ferner kommt in jedem Menschen der Vernunft die oberste Stellung zu: dieses herrschende Element, das werthvollste Gut, ist nun beim Unmäßigen in guter Verfassung, beim Zuchtlosen in schlechter, und deßwegen ist der Zuchtlose schlimmer als der Unmäßige.

Weiter ist zu sagen, daß diejenige Lasterhaftigkeit, die wir als thierische Wildheit bezeichnet haben, nicht beim Thier zu finden sei, sondern nur beim Menschen: sie ist ja der Ausdruck für ein Uebermaß von Lasterhaftigkeit. Warum? aus keinem andern Grunde als weil dem Thier kein schlechtes Princip zukommt. Das Princip aber ist die Vernunft. Wer kann denn mehr Unheil anstiften, ein Löwe oder ein Mann wie Dionysius, Phalaris, Klearchus [3]) und wie sonst diese Bösewichter heißen mögen? Doch gewiß die letzteren. Denn daß das Princip das sie haben böse ist trägt sehr viel dazu bei, woge-

---

[1]) Die Lücke des Textes ergänzt mit Bonitz.

[2]) κακὰ mit Bonitz, Par.

[3]) Tyrann von Heraklea am Pontus, Zeitgenosse des Platon.

gen im Thier überhaupt kein Princip ist. Im Zuchtlosen nun ist das Princip böse: denn sofern er das Böse thut und die Vernunft beistimmt und überzeugt ist, daß so zu handeln sei, ist das Princip in ihm nicht in gesunder Verfassung. Daher muß der Unmäßige für besser gehalten werden als der Zuchtlose.

Es hat übrigens auch die Unmäßigkeit zwei Arten: die eine ist auffahrend, unüberlegt, ein Kind des Augenblicks, wie der Anblick eines schönen Weibes uns plötzlich aufregen und von dieser Aufregung der Trieb zu einer Handlung ausgehen kann, die vielleicht nicht recht ist; die andere, die von der abrathenden Vernunft begleitet ist, könnte man die schwächliche heißen. Jene kann nicht einmal als sonderlich tadelnswerth erscheinen, denn sie kommt bei sonst tugendhaften Naturen vor, welche hitzig aber gut geartet sind. Die andere dagegen trifft man bei kühlen und melancholischen Naturen, und diese sind zu tadeln. Es ist ferner möglich, sich durch die Vernunft vor einer solchen Erregung zu hüten, wenn man sich vorher mit dem Gedanken vertraut macht, daß z. B. ein schönes Weib kommen werde, und man demgemäß sich selbst bemeistern müsse. Wer durch solche Gedanken sich vorher geschützt hat, wird, falls seine Unmäßigkeit nur auf der Plötzlichkeit der Eindrücke beruht, nicht erregt werden und nichts Schimpfliches thun. Wer aber der Lust nachgiebt und schwach gegen sie ist, während seine Vernunft ihm sagt daß es nicht recht sei, der verdient strengeren Tadel. Denn einerseits kann der Tugendhafte niemals unmäßig in diesem Sinne werden, und andererseits kann die vorbauende Vernunft ihn nicht heilen. Es ist ja dieser Führer in ihm vorhanden, statt aber ihm zu folgen [1]), gibt er der Lust nach und zeigt sich weich und schwach.

[1]) Für οὔτε ist vielleicht οὔτι zu lesen, da eine Lücke schwerlich anzunehmen ist.

Ob aber der Sichselbstbeherrschende mäßig sei, haben wir oben gefragt, und diese Frage wollen wir jetzt beantworten. Er ist nämlich allerdings auch mäßig: denn unter dem Mäßigen dürfen wir nicht blos den verstehen, welcher um der Vernunft willen Begierden die in ihm entstehen im Zaum hält, sondern auch den welcher, auch ohne daß sie vorhanden sind, im Stande ist dieselben, falls sie entstünden, im Zaume zu halten. Selbstbeherrschung aber besitzt derjenige, in welchem keine schlimmen Begierden vorhanden sind und die darauf gerichtete Vernunft in gesundem Zustande sich befindet; Mäßigkeit dagegen derjenige, in welchem schlimme Begierden vorhanden sind, die auf sie gerichtete Vernunft aber gesund ist. Die Mäßigkeit wird also im Gefolge der Selbstbeherrschung sein, und wer diese besitzt, der wird auch jene besitzen [1]: denn sichselbstbeherrschend ist wer nicht erregt wird, mäßig dagegen wer zwar erregt wird, aber die Erregung bemeistert oder zu bemeistern im Stande ist [2]. Keines von beidem findet bei dem Sichselbstbeherrschenden Statt, und deßwegen kommt dem Mäßigen die Selbstbeherrschung nicht zu.

Weiter fragt sich ob der Zuchtlose unmäßig, oder der Unmäßige zuchtlos sei? oder sollte keine dieser Eigenschaften im Gefolge der anderen sein? Die Unmäßigkeit ist ja da, wo die Vernunft mit den Erregungen im Streit liegt, die Zuchtlosigkeit dagegen vielmehr da, wo das unsittliche Handeln die Zustimmung der Vernunft hat. Mithin gleicht der Zuchtlose dem Unmäßigen ebensowenig als dieser jenem. Der Zuchtlose ist aber auch unsittlicher als der Unmäßige. Denn schwerer zu heilen ist was von Natur ist als was aus einer Gewöhnung entsteht, sofern auch die Gewöhnung darum so mächtig

---

[1]) καὶ ἔσται ἐγκρατὴς ὁ σώφρων mit Bonitz.

[2]) κρατεῖν lese ich für πάσχειν.

erscheint, weil sie zur Natur wird. Der Charakter des Zuchtlosen nun ist, von Natur unsittlich zu sein; darum und deßwegen ist bei ihm die Vernunft unsittlich. Nicht so der Unmäßige: daß er unmäßig ist hat nicht darin seinen Grund, daß bei ihm die Vernunft nicht von guter Beschaffenheit ist, denn diese müßte unsittlich sein, wäre er von Natur unsittlich. Der Unmäßige scheint mithin durch Gewöhnung unsittlich zu sein, während der Zuchtlose es von Natur ist. Schwerer zu heilen aber ist der letztere, denn die Gewöhnung läßt sich durch eine andere Gewöhnung verdrängen, die Natur aber durch gar Nichts.

Da es nun aber im Charakter des Unmäßigen liegt das Wissen zu haben und von seiner Vernunft nicht irre geführt zu werden, und andererseits auch der Kluge die Eigenschaft hat, Alles mit der gesunden Vernunft zu beurtheilen: so kann man fragen ob der Kluge unmäßig sein könne oder nicht? Diese Frage könnte man aufwerfen; bleiben wir aber dem oben Gesagten treu, so wird der Kluge nicht unmäßig sein können. Für klug erklärten wir ja nicht den, welcher die gesunde Vernunft blos hat, sondern den, dessen Handeln auch durch das bestimmt wird was ihm nach der Vernunft als das Beste erscheint. Thut also der Kluge das Beste, so kann er nicht unmäßig sein. Dieß könnte nur der sein, dem wir die Geschicklichkeit beigelegt haben. Wir haben ja oben den Geschickten und den Klugen als zweierlei Charaktere unterschieden. Ihr Gebiet ist Dasselbe, nur ist dieser sittlich zu handeln geschickt, jener aber nicht. Mithin kann der Geschickte sehr wohl unmäßig sein, da er zum sittlichen Handeln [1]) nicht befähigt ist, nicht aber der Kluge.

7. Sofort wird von der Lust die Rede sein müssen, da wir von der Glückseligkeit handeln, diese aber von Jedermann entweder in die

---

[1]) Ich schlage vor zu lesen: περὶ ἃ καὶ δεῖ.

Lust und in ein Leben von Lust gesetzt, oder doch wenigstens nicht ohne die Lust gedacht wird. Diejenigen aber welche die Lust verwerfen und sie nicht unter die Güter zählen wollen, rechnen wenigstens die Freiheit von Unlust zur Glückseligkeit, und diese grenzt nahe an die Lust. Deßwegen muß von der Lust die Rede sein, aber nicht blos weil die übrigen Philosophen auch so verfahren, vielmehr ist es ganz nothwendig, von der Lust zu handeln. Denn da der Gegenstand unserer Schrift die Glückseligkeit ist, und wir diese bestimmt haben und bestimmen als die Thätigkeit der Tugend in einem vollen Leben, die Tugend aber um Lust und Unlust sich dreht: so ist es nothwendig von der Lust zu sprechen, da die Glückseligkeit nicht ohne Lust ist.

Zuerst nun wollen wir die Gründe betrachten, aus denen Manche die Lust nicht unter die Güter rechnen zu dürfen glauben. Einmal erklären sie die Lust für ein Werden: das Werden aber sei etwas Unvollkommenes, während das Gute niemals etwas Unvollkommenes sein könne. Als zweiten Grund führen sie an, gewisse Arten von Lust seien unsittlich, das Gute aber beruhe niemals auf einer Unsittlichkeit. Zum dritten daß die Lust bei allen Wesen vorkomme, beim Lasterhaften wie beim Tugendhaften, beim wilden wie beim zahmen Thiere: dagegen am Guten habe das Schlimme keinen Theil und es sei nicht Vielen gemeinsam. Weiter sei die Lust nicht das Trefflichste, wohl aber das Gute. Endlich stehe die Lust der Vollbringung des sittlich Schönen im Wege, und was diesem hinderlich sei, das könne kein Gut sein.

Zuvörderst nun wollen wir auf den ersten Grund erwiedern, in Betreff des Werdens, und ihn zu widerlegen suchen, weil er nicht richtig ist. Denn einmal ist nicht jede Lust ein Werden. So ist die aus dem Sehen entstehende Lust kein Werden, und ebensowenig die aus dem Hören und Riechen. Denn diese Arten von Lust entspringen

nicht aus einem Mangel wie andere, z. B. die Lust am Essen und Trinken. Letztere nämlich entstehen aus einem Zuviel oder einem Zuwenig, indem entweder einem Zuwenig aufgeholfen oder einem Zuviel abgeholfen wird: und darum scheint die Lust ein Werden zu sein. Das Zuviel aber und das Zuwenig rufen Unlust hervor, daher das Werden der Lust eine Unlust voraussetzt. Dagegen beim Sehen, Hören, Riechen braucht keine Unlust vorherzugehen: es hat ja Niemand, der über einen Anblick oder einen Geruch Lust empfindet, vorher eine Unlust empfunden. Aehnlich kann man auch auf dem geistigen Gebiete über eine Betrachtung Lust empfinden, ohne daß eine Unlust vorausgegangen wäre. Es muß also auch eine Lust geben, die kein Werden ist. War also, wie der Grund lautete, die Lust deßwegen kein Gut, weil sie ein Werden sei, und ist nunmehr erwiesen, daß es auch eine Lust gibt die kein Werden ist: so wird wohl diese letztere ein Gut sein. Es ist aber überhaupt keine Lust ein Werden; auch die am Essen und Trinken empfundene Lust ist kein Werden, und wer sie dafür erklärt, der ist in einem Irrthum befangen. Man hält sie nämlich für ein Werden, weil ihre Entstehung gleichzeitig ist dem Genuß einer Speise oder eines Getränkes: dieß ist aber nicht der Fall. Da nämlich eine Seite der Seele gleichzeitig mit dem Genuß dessen, an was wir Mangel leiden, Lust empfindet, so ist diese Seite in Thätigkeit und Bewegung; diese Thätigkeit und Bewegung aber ist die Lust. Weil also jenes Genießen und diese Thätigkeit der Seele zeitlich zusammenfallen, hält man die Lust für ein Werden, sofern nämlich jenes Genießen eine unmittelbare sinnliche Gewißheit hat, diese Seite der Seele aber nicht. Ebenso könnte man den Menschen für einen Körper erklären, weil sein Körper sinnlich wahrnehmbar ist, seine Seele aber nicht: und dennoch ist er auch Seele [1]). Aehnlich nun ist auch

[1]) Ich streiche ἡ vor ψυχή.

hier eine, Lust empfindende, Seite der Seele vorhanden, welche gleichzeitig mit dem Genießen thätig ist. Und darum ist keine Lust ein Werden.

Sie ist aber auch, hält man uns entgegen, eine empfundene Wiederherstellung in den natürlichen Zustand. [Nein:] Denn es gibt auch eine Lust, wenn der natürliche Zustand nicht hergestellt wird. Eine solche Wiederherstellung nämlich findet Statt wenn ein Bedürfniß der Natur befriedigt wird. Es ist aber, entgegnen wir, ein Lustempfinden möglich, auch ohne daß ein solches Bedürfniß vorhanden wäre. Denn das Bedürfniß ist eine Unlust, aber auch ohne Unlust und ehe eine solche entsteht, sagen wir, könne man Lust empfinden, und darum kann die Lust nicht die Wiederherstellung des Bedürftigen in seinen natürlichen Zustand sein. Dieses Bedürftigsein findet ja bei jenen Arten von Lust gar nicht Statt. Schien also die Lust darum kein Gut zu sein, weil sie für ein Werden galt, so muß sie wohl, nachdem bewiesen worden daß keine Lust ein Werden ist, ein Gut sein.

Weiter behauptet man, nicht jede Lust sei etwas Gutes. Darüber kann man in folgender Weise zur Einsicht kommen. Da der Begriff Gut, wie wir gesehen, in allen Kategorieen vorkommt (in der Substanz, in der Relation, in der Quantität, in der Zeit, überhaupt in allen): so muß sofort auch das klar werden, daß jede Thätigkeit eines Gutes von einer Lust begleitet ist. Da also das Gute in allen Kategorieen ist, so muß auch eine Lust ein Gut sein. Da also darunter sich die Güter befinden und die Lust, und die aus dem Guten entspringende Lust auch Lust ist, so wird jede auch ein Gut sein [1]. Daraus erhellt zugleich auch, daß die Arten der Lust wesentlich von einander verschieden sind, denn auch die Kategorieen sind verschieden, in denen die Lust vorkommt. Es ist nämlich hier nicht wie in den Wis-

[1]) Der Satz ist gewiß schwer verdorben.

senschaften, der Grammatik z. B oder irgend welcher. Wenn Lampyrus die Grammatik inne hat, so wird ihr Besitz ihn in dieselbe Lage bringen wie jeden Anderen, der sie gleichfalls inne hat: es gibt ja nicht eine doppelte Grammatik, die des Lampyrus und die des Neleus [1]). Anders bei der Lust. Die aus der Trunkenheit stammende Lust versetzt nicht in dieselbe Stimmung und Lage wie die aus dem Geschlechtsgenuß stammende: darum müssen diese beiden als verschiedene Arten von Lust gelten.

Weiter wollte man die Lust deßwegen nicht für ein Gut gelten lassen, weil einige Arten derselben unsittlich seien. Allein dieser Grund und diese Unterscheidung gilt nicht blos von der Lust, sondern auch von der Natur und von den Künsten und Gewerben. Es gibt ja auch schlimme Naturen, wie Würmer, Käfer und überhaupt was man zum Ungeziefer rechnet; und doch gehört darum nicht die Natur zu den schlimmen Dingen. Und ebenso gibt es schlimme Künste und Gewerbe, wie das gemeine Handwerk, und doch ist darum nicht die Kunst etwas Schlimmes, vielmehr ist sie an sich gut, wie auch die Natur. Denn wie man einen Bildhauer nicht nach dem beurtheilen muß was er verfehlt und schlecht gemacht hat, sondern nach dem was er gut gemacht, so muß auch das Wesen der Kunst, der Natur und der übrigen Dinge nicht nach dem Schlimmen sondern nach dem Guten beurtheilt werden. Gerade so ist nun auch die Lust ihrem Wesen nach gut; denn daß es schlimme Arten derselben gibt, dieß verkennen auch wir nicht. Sofern es nämlich verschiedene Naturen unter den beseelten Wesen gibt, theils gute theils schlimme (gut ist z. B. die des

---

[1]) Statt des Bekkerschen Ileus, der als Personenname sehr verdächtig ist, habe ich das handschriftlich begründete Neleus vorgezogen.

Menschen, schlimm die des Wolfes und anderer wilder Thiere); und sofern in ähnlicher Weise Pferd, Mensch, Esel, Hund verschiedene Naturen haben; sofern endlich die Lust eine Wiederherstellung aus dem unnatürlichen Zustand in denjenigen ist welcher für jedes Wesen der natürliche ist: so folgt daß der schlimmen Natur die schlimme, d. h. unsittliche, Lust das Angenehmste ist. Denn die Lust ist nicht dieselbe für den Menschen wie für das Pferd oder für die übrigen Geschöpfe, vielmehr da einmal die Naturen verschieden sind, so sind es auch die Arten der Lust. Die Lust ist ja, wie gesagt, eine Wiederherstellung, und die Wiederherstellung, behaupten unsere Gegner, bringt uns in den natürlichen Zustand: daher ist die Wiederherstellung der schlimmen Natur etwas Schlimmes, die der guten Natur etwas Gutes. Wer aber die Lust nicht für ein Gut erklärt, dem geht es wie jenen Leuten, die vom Nektar Nichts wissen und meinen, die Götter tränken Wein, und etwas Besseres als Wein gebe es nicht. Auf diesen Irrthum verfallen sie aus Unwissenheit. Aehnlich die welche jede Lust für ein Werden erklären und nicht als Gut anerkennen: weil sie nämlich von einer anderen Lust als der sinnlichen Nichts wissen und in dieser nur ein Werden sehen, kein Gut, so meinen sie, die Lust sei überhaupt kein Gut. Da aber so viel feststeht, daß die Lust sowohl bei der Natur vorkommt, die in den ursprünglichen Zustand zurückversetzt wird, als bei derjenigen die schon zurückversetzt ist (jenes sind die Befriedigungen eines Bedürfnisses, dieses die aus dem Sehen, Hören u. s. w. stammenden Arten); so werden die Thätigkeiten der im ursprünglichen Zustand schon sich befindenden Natur die vorzüglicheren sein: in jedem Fall ist ja die Lust, mag man sie in jener oder in dieser Weise verstehen, eine Thätigkeit. Offenbar also sind die aus dem Sehen, Hören, Denken stammenden Arten derselben die vorzüg-

lichsten, während die sinnliche Lust nur auf der Befriedigung eines Bedürfnisses beruht.

Weiter wurde, zum Beweis daß die Lust kein Gut sei, angeführt: was in allen Wesen sich vorfinde und allen gemeinsam sei, das könne kein Gut sein. Dieser Grund verräth Eifersucht und Ehrsucht: der Ehrsüchtige will ja allein besitzen und dadurch es den Anderen zuvorthun. So meint er denn, auch die Lust müsse etwas Derartiges, Ausschließliches sein, wenn sie ein Gut sein solle. Sollte aber nicht vielmehr gerade umgekehrt die Lust darum für ein Gut gelten weil Alles nach ihr trachtet? Alles trachtet ja von Natur nach dem Guten; wenn daher Alles nach der Lust trachtet, so muß die Lust ihrem Wesen nach gut sein.

Außerdem wurde auch behauptet, weil die Lust hinderlich sei, könne sie kein Gut sein. Hinderlich aber erscheint sie nur wenn man die Sache nicht richtig auffaßt. Denn die aus einer Thätigkeit entstehende Lust ist dieser Thätigkeit selbst nicht hinderlich. Wohl aber kann eine andere Lust ihr hinderlich sein, wie die aus der Trunkenheit entstehende Lust dem Handeln hinderlich ist. Allein so ist auch eine Wissenschaft der anderen hinderlich, sofern man nicht gleichzeitig in zweien thätig sein kann. Aber warum sollte die Wissenschaft nicht ein Gut sein, wenn sie die aus der Wissenschaft entspringende Lust hervorruft? Und sollte die letztere der Wissenschaft hinderlich sein? wird sie nicht vielmehr umgekehrt ihr förderlich sein? Die aus einer Thätigkeit entstehende Lust treibt uns ja zu noch größerer Thätigkeit. Man nehme an, der Tugendhafte handle in Angemessenheit zur Tugend, und zwar mit Lust: wird er dann in diesem Handeln nicht noch viel thätiger sein? Und wenn er mit Lust handelt, wird er tugendhaft sein; wenn er aber das sittlich Schöne nicht mit Lust vollbringt, nicht tugendhaft. Denn die Unlust findet bei Erzwun-

genem Statt; wenn daher Jemand bei Vollbringung des sittlich Schönen Unlust empfindet, so vollbringt er es gezwungen; handelt er aber gezwungen, so ist er nicht tugendhaft. Es gibt aber nur zwei Möglichkeiten, das sittlich Schöne mit Lust zu thun, oder mit Unlust. Ein Drittes, Mittleres, gibt es nicht. Warum? weil es die Tugend mit Erregungen zu thun hat, diese aber um Lust und Unlust sich drehen, und nicht um etwas Drittes, das zwischen diesen in der Mitte läge. Offenbar muß also die Tugend entweder mit Lust oder mit Unlust verbunden sein. Thut aber Jemand das sittlich Schöne mit Unlust, so ist er nicht tugendhaft. Mithin kann die Tugend nicht mit Unlust verbunden sein, und darum ist sie mit Lust verbunden. Die Lust ist also dem Handeln nicht nur nicht hinderlich, sondern sogar förderlich; überhaupt aber ist das Handeln nicht möglich ohne die daraus entstehende Lust.

Ein weiterer Einwand war [1]) der, daß keine Kunst eine Lust zum Zweck habe. Auch dieß ist nicht richtig: die Verfertiger von Gastmählern, Salben, Kränzen haben die Lust zum Zweck. Auch die übrigen Künste aber haben die Lust zwar nicht als Zweck, wohl aber sind sie mit Lust verbunden und nicht ohne Lust: es gibt also auch Künste welche die Lust zum Zweck haben.

Ferner wurde gesagt, sie sei nicht das höchste Gut. Allein auf diese Weise und mit diesem Grunde könnte man auch die einzelnen Tugenden leugnen. Der Muth z. B. ist nicht das höchste Gut: sollte er darum überhaupt kein Gut sein? Ist dieß nicht ungereimt? Ebenso gilt dieß von den anderen Tugenden. Und so ist auch die Lust nicht deßwegen kein Gut, weil sie nicht das höchste Gut ist.

Eine andere Frage noch ließe sich hinsichtlich der Tugenden aufwerfen, die aber einem andern Gebiete angehört. Zuweilen nämlich

[1]) Scheint eine Lücke zu Anfang des Capitels vorauszusetzen.

beherrscht die Vernunft die Erregungen, wie wir dieß von dem Mäßigen behaupten; zuweilen beherrschen umgekehrt die Erregungen die Vernunft, wie dieß beim Unmäßigen der Fall ist. Da also die vernunftlose Seite der Seele, wenn sie von schlimmer Beschaffenheit ist, über die in guter Verfassung befindliche Vernunft (und das ist die Vernunft beim Unmäßigen) die Oberhand gewinnen kann: so wird in ähnlicher Weise auch die Vernunft, wenn sie von schlimmer Beschaffenheit ist, die Oberhand gewinnen können, und so wird sie die Erregungen beherrschen, während diese in guter Verfassung sind und ihre eigenthümliche Tüchtigkeit oder Tugend haben. Tritt aber dieser Fall ein, so wird ein Mißbrauch der Tugend sich ergeben: denn wer die Vernunft in schlimmer Verfassung hat und die Tugend anwendet, der wird sie schlecht anwenden. Diese Folgerung nun muß als ungereimt erscheinen. Indeß ist es leicht auf dieses Bedenken zu antworten und es aufzulösen mittelst der Sätze die wir oben über die Tugend aufgestellt haben. Die Tugend nämlich, sagen wir, sei dann vorhanden wenn die in guter Verfassung befindliche Vernunft mit den Erregungen, die gleichfalls ihre eigenthümliche Tüchtigkeit oder Tugend besäßen, zusammenstimme, und diese mit jener. Denn haben sie diese Beschaffenheit, so werden sie zusammenstimmen, so daß die Vernunft immer das Beste gebietet, und die Erregungen, eben weil sie in guter Verfassung sind, mit Leichtigkeit das ausführen was die Vernunft gebietet. Wenn also die Vernunft in schlimmer Verfassung ist, die Erregungen aber in guter, so wird gar keine Tugend vorhanden sein, da es an der Vernunft fehlt: beide gehören ja zur Tugend. Man wird also auch die Tugend nicht mißbrauchen können. Schlechthin gesagt ist übrigens nicht, wie die Anderen meinen, die Vernunft der Ausgangspunkt der Tugend und die Führerin zur Tugend, sondern vielmehr die Erregungen. Denn zuerst muß ein auf

das sittlich Schöne gerichteter Trieb in der Seele entstehen (wie es in der That der Fall ist), und dann muß nachträglich die Vernunft zustimmen und entscheiden. Auch an den Kindern und den Menschen die sich nicht durch die Vernunft bestimmen lassen, kann man dieß sehen: in diesen entstehen zuerst ohne die Vernunft Triebe von Erregungen, die auf das sittlich Schöne gerichtet sind, und zur Vollbringung des sittlich Schönen kommt es sofort durch die nachträglich hinzutretende und bestimmende Vernunft. Wenn dagegen von der Vernunft die Richtung auf das sittlich Schöne ausgeht, so folgen die Erregungen keineswegs zustimmend nach, sondern sie setzen sich oft damit in Widerspruch: daher erscheint die in guter Verfassung befindliche Erregung mehr als Ausgangspunkt der Tugend denn die Vernunft.

8. Sofort wäre, da wir es mit der Glückseligkeit zu thun haben, vom äußeren Glück zu sprechen. Die Mehrzahl nämlich glaubt das glückselige Leben sei das glückliche Leben oder wenigstens nicht ohne das Glück; und vielleicht mit Recht, sofern man ohne die äußeren Güter, welche vom Glück abhängen, nicht glückselig sein kann. Daher muß vom Glücke die Rede sein und untersucht werden, was der Begriff, der Gegenstand und das Gebiet dessen sei den man glücklich schlechthin nennt. Zuerst kann man nun, wenn man zu dieser Frage kommt und sie überblickt, Bedenklichkeiten erheben. Einerseits nämlich läßt sich vom Glücke nicht behaupten, es sei Natur. Denn was die Natur hervorbringt, das bringt sie immer oder in den meisten Fällen [1]) auf dieselbe Weise hervor. Beim Glück dagegen ist dieß keineswegs der Fall, vielmehr läßt sich bei diesem nur Regellosigkeit

---

[1]) ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ mit Bonitz. Nur wird noch ἀεὶ zu Anfang des Satzes zu streichen sein.

und Willkür entdecken: daher man in solchen Dingen von Glück spricht. Andererseits läßt sich das Glück nicht als Weisheit oder gesunde Vernunft fassen: denn auch bei diesen findet nicht minder diese Regelmäßigkeit und Gleichmäßigkeit des Geschehens Statt, beim Glück aber nicht. Daher ist auch wo am meisten Weisheit und Vernunft ist am wenigsten Glück, und umgekehrt, wo am meisten Glück, am wenigsten Weisheit. Aber vielleicht wäre das Glück als eine Art Fürsorge der Götter zu betrachten? Oder sollte dieß nicht anzunehmen sein? Denn die Gottheit, nehmen wir an, entscheide über diese Dinge, um die Güter und die Uebel denen zuzutheilen welche sie verdienen. Das Glück dagegen und was von ihm abhängt trifft in Wahrheit ein wie es eben glückt, d. h. zufällig. Theilen wir aber der Gottheit diese Rolle zu, so machen wir sie zu einem schlechten oder ungerechten Richter, und dieß ziemt sich nicht für die Gottheit. Sonst aber gibt es nichts Weiteres, wozu wir das Glück rechnen könnten: also muß es eines von jenen Dingen sein. Weisheit nun, Vernunft und Wissenschaft scheint etwas dem Glücke gänzlich Fremdartiges zu sein. Aber auch für eine göttliche Gunst und Fürsorge können wir das Glück nicht halten, weil es auch den Lasterhaften zu Theil wird: der Lasterhaften aber sich anzunehmen ziemt sich nicht für die Gottheit. Es bleibt also noch die Natur übrig, als das dem Glücke Verwandteste. Glück aber und Geschick haben zu ihrem Gebiete das was nicht von unserem Willen abhängt, das dessen Entscheidung und Verwirklichung nicht in unserer Macht steht. Daher nennt Niemand den Gerechten, sofern er gerecht ist, glücklich; ebensowenig den Muthigen oder wer sonst eine Tugend besitzt: denn diese Tugenden zu haben oder nicht zu haben hängt von unserem Willen ab. Wohl aber werden wir von Glück sprechen in Fällen die ihm näher verwandt sind, wie man den Mann von edler Geburt glücklich nennt, und überhaupt denjenigen

welcher im Besitz von Gütern ist die nicht von seiner eigenen Entscheidung abhängen. Indeß kann auch dieß noch nicht das eigenthümlichste Gebiet des Glücks heißen. Der Ausdruck glücklich hat aber mannigfachen Sinn. Wem gegen seine eigene Berechnung etwas geglückt ist, den nennen wir glücklich, und ebenso denjenigen welcher da gewonnen hat wo er nach menschlicher Wahrscheinlichkeit verlieren mußte. Somit beruht das Glück darauf [1]) daß Jemanden ein Gut gegen die Berechnung zu Theil wird oder ein Schaden, der wahrscheinlich war, von ihm abgewendet bleibt. Hauptsächlich aber und eigentlich scheint das Glück auf dem Erlangen eines Gutes zu beruhen: denn ein Gut zu erlangen muß als Glück an sich erscheinen, von einem Uebel verschont zu bleiben aber kann nur zufälliger Weise als Glück gelten. Somit ist das Glück eine vernunftlose Natur. Denn glücklich ist wer ohne Vernunft einen Trieb nach den Gütern hat und sie erlangt: und dieß ist Sache der Natur, sofern die Seele von Natur den vernunftlosen Trieb nach dem hat was unser Wohlsein bedingt. Und würde Jemand ein solches Glückskind fragen: „warum beliebt es dir so zu verfahren?“ so erhält er die Antwort: „ich weiß es nicht: es beliebt mir eben so.“ Es geht ihm wie dem Verrückten, der auch ohne Vernunft einen Trieb hat etwas zu thun. — Für das Glück aber haben wir keinen eigenen und eigentlichen Namen, sondern bezeichnen es häufig als Ursache. Die Ursächlichkeit aber ist diesem Namen fremd. Die Ursache ist nämlich etwas von ihrer Wirkung Verschiedenes, und faßt man das Glück als Ursache, so liegt darin nicht der auf die Erlangung der Güter gerichtete Trieb, wie wenn man von Glück spricht, daß man von einem Uebel nicht betroffen wurde, oder umgekehrt ein Gut erlangte, während man nicht daran

---

[1]) ἐν τῷ mit Bonitz, Par.

dachte. Das Glück in diesem Sinn ist verschieden von jenem, und [1]) scheint auf dem Wechsel der Dinge zu beruhen und nur zufälliger Weise Glück zu sein. Mag also auch dieß Glück sein, so ist doch jedenfalls jenes Glück für die Glückseligkeit wesentlicher, bei welchem das Princip des auf die Erlangung der Güter gerichteten Triebes in der Person selbst liegt. Da nun die Glückseligkeit ohne die äußeren Güter nicht möglich ist, und diese vom Glück abhängen, wie wir eben gesagt, so muß das Glück zur Glückseligkeit beitragen.

Soviel vom äußern Glück.

9. Nachdem wir aber jede Tugend einzeln abgehandelt, so wird noch übrig sein, dieses Einzelne zu einem Ganzen zusammenzufassen. Es ist kein übler Sprachgebrauch dem vollkommen Tugendhaften die Eigenschaft der sittlichen Vollendung beizulegen. Sittlich vollendet, sagt man, sei wer vollkommen tugendhaft ist: denn von der Tugend braucht man den Ausdruck, und nennt so den welcher die Eigenschaft der Gerechtigkeit, des Muthes, der Selbstbeherrschung oder irgend eine andere Tugend besitzt. Da wir nun die Eintheilung machen, daß wir gewisse Dinge als sittlich schön, andere als gut bezeichnen, und unter den Gütern wieder diejenigen unterscheiden die es schlechthin sind, und diejenigen die es nicht schlechthin sind (sittlich schön nennen wir die Tugenden und die tugendhaften Handlungen, Güter nennen wir z. B. die Herrschaft, den Reichthum, den Ruhm, die Ehre u. dgl.): so ist derjenige sittlich vollendet für welchen die schlechthinigen Güter auch wirklich Güter sind, und für welchen das schlechthin sittlich Schöne auch wirklich sittlich schön ist. Ein solcher Mann ist ja in der That sittlich vollendet. Für wen aber die schlechthinigen Güter keine Güter sind, der ist nicht sittlich vollendet, sowenig als der für gesund gel-

[1]) *αὕτη* für *αὐτή* mit Bonitz, Par.

ten kann, dem das schlechthin der Gesundheit Zuträgliche nicht zuträglich ist. Wenn nämlich Jemand dadurch Schaden nimmt, daß ihm Reichthum und Herrschaft zu Theil wird, so sind diese Dinge für ihn nicht begehrenswerth; vielmehr wird er sich nur den Besitz von solchen Dingen wünschen, die ihm nicht schaden werden. Ein Charakter aber, welcher sich vor einem Gute fürchtet, so daß er wünscht dasselbe nicht zu besitzen, kann nicht für sittlich vollendet gelten. Vielmehr nur derjenige, für welchen alle Güter wirkliche Güter sind, und welcher von ihnen keinen Schaden leidet, z. B. Reichthum und Herrschaft, — nur der ist sittlich vollendet.

10. Von dem richtigen, der Tugend angemessenen Handeln ist schon die Rede gewesen, jedoch nicht genügend. Wir haben es als das der gesunden Vernunft angemessene Handeln bezeichnet. Vielleicht aber könnte Jemand, der eben dieses nicht kennt, fragen, was denn dieses der gesunden Vernunft angemessene Handeln sei, und wo es zu finden sei? Dieses Handeln nun findet Statt, wenn die vernünftige Seite der Seele nicht durch die vernunftlose in ihrer Thätigkeit gehindert wird: dann wird die Handlung der gesunden Vernunft angemessen sein. Da nämlich die eine Seite unserer Seele die vorzüglichere, die andere die geringere ist, das Geringere aber immer um des Besseren willen da ist (gerade wie im Verhältniß von Leib und Seele der Leib um der Seele willen vorhanden ist, und wir dann dem Körper eine gute Verfassung zuschreiben wenn er die Seele an der Lösung ihrer eigenthümlichen Aufgabe nicht nur nicht hindert, sondern sie vielmehr darin fördert und sie dazu treiben hilft: denn um des Vorzüglicheren willen, um ihm zu seiner Thätigkeit behülflich zu sein, ist das Geringere da): so wird jene Angemessenheit zur gesunden Vernunft Statt finden, wenn die leidenschaftlichen Erregungen die Vernunft nicht hindern ihre Aufgabe zu vollbringen. „Gut“

könnte Jemand sagen; „aber wie müssen die Erregungen beschaffen sein, wenn sie der Vernunft nicht hinderlich sein sollen, und wann sind sie so beschaffen? Das weiß ich eben nicht." So etwas zu erklären ist nicht leicht. Auch der Arzt läßt sich nicht auf solche Erklärungen ein; vielmehr wenn er einem Fieberkranken Gerstenschleim verordnet und Jemand ihn fragt, wie man das Fieber an einem Kranken wahrnehmen könne, wird er etwa sagen: „wenn man ihn blaß sieht." Fragt aber der Andere weiter, wie die Blässe wahrgenommen werden könne? so wird der Arzt entgegnen [1]): „wenn du ein solches Wahrnehmungsvermögen nicht in dir selbst hast, so kannst du es nicht wahrnehmen." Und ebenso wird er sich äußern, wenn es sich um einen Gegenstand seiner Wissenschaft handelt. Gerade so nun verhält es sich auf dem Gebiete der Erregungen mit dem Erkennen: man muß selbst etwas zum Erkennen beitragen.

Fragen könnte man auch, ob man durch den Besitz dieses Wissens in der That sofort glückselig sein werde? So glaubt man ja. Es ist aber nicht der Fall. Auch keine andere Wissenschaft theilt dem Lernenden die Anwendung und die Thätigkeit mit, sondern blos die bleibende Beschaffenheit. So theilt auch hier das Wissen nicht die Anwendung mit (wir erklären ja die Glückseligkeit für eine Thätigkeit), sondern nur die bleibende Beschaffenheit, und die Glückseligkeit beruht nicht auf der Kenntniß dessen aus was sie entsteht, sondern auf der Anwendung des letzteren. Die Anwendung davon und die Thätigkeit mitzutheilen ist nicht die Aufgabe unserer Abhandlung, wie auch die übrigen Wissenschaften nicht die Anwendung mittheilen, sondern blos die dauernde Beschaffenheit.

11. Nach allem diesem muß noch von der Freundschaft, von

---

1) *συνιέτω* halte ich für verdorben.

ihrem Wesen, ihrem Gebiet und Gegenstand die Rede sein. Denn da wir einmal sehen, daß sie über das ganze Leben sich erstreckt und für jeden Augenblick desselben von Bedeutung ist, daß sie ferner ein Gut ist: so wird sie zur Glückseligkeit mitgerechnet werden müssen. Zuvörderst nun ist es wohl räthlich, die Fragen und Bedenken aufzuzählen. Man kann nämlich fragen, ob die Freundschaft unter Gleichen Statt finde, wie man sagt und glaubt? Krähe heißt es ja, setzt sich neben Krähe, und

„Wie doch stets zu dem Gleichen ein Gott gesellet den Gleichen!" [1]).

Als ein Hund immer auf dem gleichen Scherben einschlief, wurde Empedokles, wie man erzählt, gefragt, warum der Hund immer auf dem nämlichen Scherben schlafe? Er gab zur Antwort: weil zwischen dem Hund und dem Scherben eine gewisse Verwandtschaft Statt finde, und so führe ihn diese Verwandtschaft immer her. Im Gegentheil aber behaupten einige Andere, die Freundschaft entstehe vielmehr bei Entgegengesetzten. Es liebt, heißt es, den Regen die Erde, wenn trocken ist das Feld [2]): das Entgegengesetzte also wolle sich mit dem Entgegengesetzten befreunden. Unter Gleichen sei dieß ja gar nicht möglich, da das Gleiche des Gleichen nicht bedürfe, und Aehnliches. — Eine zweite Frage ist, ob es schwer oder leicht sei sich zu befreunden? Die Schmeichler wenigstens, die im Nu Jemand umlagert haben, sind keine Freunde, wenn sie es auch zu sein scheinen. — Auch solche Fragen werden aufgeworfen, ob der Tugendhafte mit dem Lasterhaften Freundschaft schließen könne oder nicht? Die Freundschaft setzt nämlich Zutrauen und Beständigkeit voraus, und davon kann beim Lasterhaften am wenigsten die Rede sein. Ferner ob der Lasterhafte mit

---

[1]) Homer Odyssee 17, 218.
[2]) Euripides fragm. incert … 0 Nauck.

dem Lasterhaften Freundschaft schließen könne, oder ob auch dieß nicht möglich sei?

Zuerst nun wird zu unterscheiden sein, welche Art von Freundschaft wir hier untersuchen. Man glaubt ja auch, es gebe eine Freundschaft mit der Gottheit sowohl als auch mit dem Leblosen. Dieß ist aber ein Irrthum. Denn eine Freundschaft können wir nur da annehmen, wo eine Erwiederung der Freundschaft oder eine Gegenliebe vorhanden ist; bei der Freundschaft mit der Gottheit dagegen ist weder eine Gegenliebe noch überhaupt eine Liebe möglich: ungereimt wäre es ja, wollte Jemand sich einen Freund des Zeus nennen. Auch vom Leblosen kann keine Gegenliebe ausgehen, und doch spricht man von einer Freundschaft mit leblosen Dingen, mit dem Wein z. B. und dergleichen. Aus diesem Grunde nun untersuchen wir weder die Freundschaft mit der Gottheit noch die mit dem Leblosen, sondern nur die mit beseelten Wesen, und zwar mit solchen bei denen eine Gegenliebe Statt findet.

Wollte man sofort das Liebenswerthe ermitteln, so wird man finden, daß dieß nichts Anderes ist als das Gute. Es ist zwar das Liebenswerthe verschieden von dem was geliebt werden muß, wie das Wünschenswerthe verschieden ist von dem was gewünscht werden muß. Wünschenswerth nämlich ist das schlechthin Gute, gewünscht werden aber muß von Jedem was für ihn gut ist. So ist auch liebenswerth das schlechthin Gute, geliebt werden aber muß von jedem das, was für ihn gut ist. Mithin muß was liebenswerth ist auch geliebt werden, was aber geliebt werden muß ist darum noch nicht liebenswerth. Hier und aus diesem Grunde erhebt sich die Frage ob der Tugendhafte ein Freund des Lasterhaften sein könne oder nicht? Denn es findet ein gewisser Zusammenhang Statt zwischen

dem schlechthin Guten [1]) und dem was nur für eine bestimmte Person gut ist, zwischen dem Liebenswerthen und dem was geliebt werden muß, zudem ist auch das Lusterweckende und das Nützliche im Gefolge und in der Begleitung des Guten. Zwischen tugendhaften Menschen nun herrscht dann Freundschaft, wenn sie gegenseitig einander lieben; Liebe aber erweisen sie einander, sofern sie liebenswerth sind, und liebenswerth sind sie, sofern sie gut sind. Kann also, fragt man, der Tugendhafte nicht ein Freund des Lasterhaften sein? Allerdings kann er es. Denn da, wie wir gesehen, im Gefolge des Guten das Nützliche und das Lusterweckende ist, so kann der Lasterhafte, sofern er lusterweckend ist, sein Freund sein; und ebenso kann er, wenn er nützlich ist, als nützlich sein Freund sein. Aber diese Freundschaft wird nicht auf dem Liebenswerthen beruhen (denn liebenswerth war das Gute, der Lasterhafte aber ist nicht liebenswerth), sondern nur auf dem was geliebt werden muß. Von der vollendeten Freundschaft nämlich, die unter Tugendhaften Statt findet, kommen auch diese, auf der Lust und dem Nutzen beruhenden, Freundschaften her. Wer nun eine auf der Lust beruhende Freundschaft eingegangen hat, dessen Freundschaft hat nicht das Gute zur Grundlage, und ebensowenig wer eine auf dem Nutzen beruhende Freundschaft eingegangen hat.

Diese drei Freundschaften, die auf dem Guten, der Lust und dem Nutzen beruhende, sind zwar nicht Eines und Dasselbe, aber auch nicht gänzlich verschieden von einander, vielmehr haben sie gewissermaßen denselben Ausgangspunkt. In ähnlicher Weise brauchen wir den Ausdruck ärztlich von einem Messer, einer Person und einer Wissenschaft; nicht jedesmal im nämlichen Sinn, sondern vom Messer,

---

[1]) τῷ ἁπλῶς ἀγαθῷ mit Bonitz, Par.

weil es zur Heilkunde nützlich ist, von der Person, weil sie die Gesundheit herzustellen vermag, von der Wissenschaft, weil sie Ursache und Princip ist. So heißen auch die Freundschaften nicht alle im nämlichen Sinne Freundschaften, die Freundschaft der Tugendhaften, welche auf dem Guten beruht, die auf der Lust und die auf dem Nutzen beruhende. Sie führen also nicht blos zufällig denselben Namen, noch sind sie vollkommen dieselben, wohl aber haben sie ungefähr denselben Gegenstand und dieselbe Quelle. Wer also ein auf der Lust beruhendes Freundschaftsverhältniß nicht als Freundschaft gelten lassen wollte, weil nicht das Gute seine Grundlage sei, der hat die Freundschaft der Tugendhaften im Auge, welche aus allen diesen Elementen besteht, dem Guten, der Lust und dem Nutzen; daher allerdings in jenem Fall nicht diese Freundschaft Statt findet, sondern die auf der Lust oder die auf dem Nutzen beruhende.

Wird nun der Tugendhafte ein Freund des Tugendhaften sein können oder nicht? Es bedarf ja, kann man sagen, der Gleiche des Gleichen zu Nichts. Dieser Grund setzt die auf dem Nutzen beruhende Freundschaft voraus: denn wenn der Freundschaft zweier Personen das zu Grunde liegt, daß der Eine des Andern bedarf, so ist es die auf dem Nutzen beruhende Freundschaft. Allein diese Freundschaft ist nach den von uns gegebenen Bestimmungen von der auf der Tugend und von der auf der Lust beruhenden verschieden. Es ist mithin natürlich daß zwei Personen, deren Freundschaft auf der Tugend beruht, in viel höherem Grade Freunde sind: denn sie haben alle Güter, auch die Lust und den Nutzen. Indeß kann der Tugendhafte auch dem Lasterhaften befreundet sein: sofern nämlich dieser möglicherweise lusterweckend ist, insofern kann er auch sein Freund sein. Und ebenso kann der Lasterhafte dem Lasterhaften befreundet sein, weil sie möglicher Weise dieselben Interessen haben.

Die Erfahrung lehrt ja, daß die Menschen, wo sie gleiche Interessen haben, um des Nutzens willen Freunde sind: es können also sehr wohl auch lasterhafte Menschen dasselbe Interesse haben.

Die beständigste, dauerhafteste und schönste Freundschaft ist die zwischen tugendhaften Menschen, die auf der Tugend und dem Guten beruht. Und dieß ist ganz natürlich; denn die Grundlage dieser Freundschaft, die Tugend, ist etwas Unwandelbares, daher natürlich auch diese Freundschaft unwandelbar ist. Der Nutzen dagegen bleibt niemals derselbe, und deßwegen ist die auf dem Nutzen beruhende Freundschaft nicht beständig, sondern ändert sich zugleich mit dem Nutzen. Aehnlich verhält es sich auch mit der auf der Lust beruhenden Freundschaft. Während nun die Freundschaft der Besten auf der Tugend beruht, beruht die der gewöhnlichen Menschen auf dem Nutzen; die auf der Lust beruhende kommt bei alltäglichen und gemeinen Naturen vor.

Wenn man seine Freunde als lasterhaft erfindet, so kann es geschehen daß man in Unwillen darüber geräth und sich verwundert. Daran ist aber nichts Auffallendes. Denn wenn die Freundschaft zweier Personen die Lust zur Quelle hat, die sie als Freunde zusammengeführt, oder den Nutzen, so dauert sie nicht länger als ihre Quelle und hört mit dieser auf. Oft aber bleibt die Freundschaft bestehen, aber der eine Theil mißbraucht den anderen, und daher jener Unwillen. Auch dieß ist nicht ohne guten Grund: deine Freundschaft mit jenem Menschen beruhte ja nicht auf der Tugend, darum ist es nicht ungereimt, wenn sein Benehmen keine Spur von tugendhaftem Handeln zeigt. Daher ist der Unwille nicht berechtigt: denn während man um der Lust willen Freundschaft geschlossen, glaubt man die auf der Tugend beruhende Freundschaft beanspruchen zu können. Und dieß ist nicht möglich, denn die auf der Lust oder dem Nutzen be-

ruhende Freundschaft hat mit der Tugend Nichts zu schaffen. Während man also ein auf der Lust beruhendes Verhältniß eingegangen, verlangt man die Tugend, und dazu hat man kein Recht: denn die Tugend ist nicht im Gefolge der Lust oder des Nutzens, wohl aber sind diese beiden im Gefolge der Tugend. Es wäre ja ungereimt, wenn Jemand leugnen wollte, die Tugendhaften seien für einander eine Quelle der größten Lust: denn auch die Lasterhaften sind für einander eine Quelle der Lust, wie Euripides [1]) sagt:

Der Böse mit dem Bösen ist verschmolzen in
Der Lust.

Denn nicht die Tugend ist im Gefolge der Lust, sondern die Lust in dem der Tugend.

Muß nun aber in der Freundschaft der Tugendhaften die Lust vorhanden sein oder nicht? Es wäre ja ungereimt, es leugnen zu wollen. Denn nimmt man ihnen die Eigenschaft für einander eine Quelle der Lust zu sein, so werden sie sich für ihren Umgang andere Freunde verschaffen, die ihnen lusterweckend sind: für den Umgang ist ja Nichts wesentlicher als diese Lust. Es ist mithin ungereimt, nicht glauben zu wollen, daß den Tugendhaften der Umgang mit einander ein Bedürfniß sei, und dieß ist ohne Lust nicht möglich: und darum muß diesen, scheint es, die Eigenschaft Lust zu erwecken im höchsten Grade zukommen.

Da wir aber drei Arten von Freundschaft unterschieden und dabei die Frage aufgeworfen haben, ob die Entstehung der Freundschaft eine Gleichheit voraussetze oder eine Ungleichheit: so ist zu antworten [2]) daß beides Statt finden kann. Die auf Gleichheit beruhende

---

[1]) Belleroph. fragm. 8. Dind. = 298 Nauck.

[2]) Die Interpunktion mit Bonitz, Par.

Freundschaft nämlich ist die der Tugendhaften, die vollendete Freundschaft, die auf Ungleichheit beruhende ist die des Nutzens. Dem Bemittelten ist der Arme Freund, weil ihm das abgeht woran jener Ueberfluß hat, und aus demselben Grund dem Tugendhaften der Lasterhafte: denn weil ihm die Tugend abgeht, schließt er sich an den an von welchem er sie mitgetheilt bekommen zu können glaubt. Unter den Ungleichen also entsteht Freundschaft auf der Grundlage des Nutzens; daher Euripides [1]) sagt:

Den Regen liebt die Erde, wenn verdorrt das Feld.

Somit setzt diese Freundschaft des Nutzens Personen voraus, die sich entgegengesetzt sind. Will man nämlich selbst die schroffsten Gegensätze nehmen, Wasser und Feuer, so sind sie einander nützlich. Denn das Feuer löscht aus, sagt man, wenn es keine Feuchtigkeit hat, indem ihm diese eine Art Nahtung verschafft; jedoch nur eine solche Menge davon, die es bewältigen kann; denn lasse man durch eine größere Vermehrung der Feuchtigkeit diese die Oberhand gewinnen, so erlösche das Feuer, wogegen es bei einer angemessenen Menge verstärkt werde [2]). Offenbar also kann der Nutzen selbst zwischen den schroffsten Gegensätzen eine Freundschaft stiften.

Alle Freundschaften aber, mögen sie auf der Gleichheit beider Theile oder auf der Ueberlegenheit des einen beruhen, lassen sich auf die genannten drei Arten zurückführen.

Streitigkeiten ferner können in allen Freundschaften entstehen, wenn die Liebe oder die Leistungen oder die Gefälligkeiten u. dgl. von beiden Seiten nicht die gleichen sind. Denn wenn der eine Theil Allem aufbietet, der andere dagegen hinter ihm zurückbleibt, so ist dieses Zuwenig dem Tadel und den Vorwürfen ausgesetzt. Indeß

---

[1]) Oben S. 1000, A. 2.

[2]) συνοίσειν mit Bonitz.

kann da wo beide Theile in der Freundschaft den gleichen Zweck haben, mag der Nutzen oder die Tugend der Zweck sein, über das Zuwenig, das der eine Theil leistet, kein Zweifel Statt finden; wenn du, heißt es hier, mir mehr Gutes erweisest als ich dir, so ist keine Frage, daß ich dir größere Liebe schuldig bin. Ist aber das Verhältniß so beschaffen, daß jeder Theil aus einem andern Grunde dem anderen befreundet ist, so ist mehr Veranlassung zu Streitigkeiten vorhanden, sofern hier das Zuwenig auf der einen Seite nicht so offen zu Tage liegt. Wenn z. B. der eine Theil um des Nutzens, der andere um der Lust willen Freundschaft geschlossen, da entsteht der Zweifel: denn einerseits glaubt der Nützlichere, die Lust, die er eintausche, sei keine genügende Entschädigung für den Nutzen, den er gewähre; und andererseits glaubt der Angenehmere für die Lust, die er gewähre, keinen genügenden Dank in dem Nutzen zu finden: und darum kommt es in solchen Freundschaften häufiger zu Streitigkeiten. In der auf Ungleichheit beruhenden Freundschaft aber glaubt der durch Reichthum oder etwas Aehnliches überlegene Theil selbst keine Liebe erzeigen, sondern diese vielmehr vom schwächeren Theile verlangen zu dürfen. Indeß ist das Lieben besser als das Geliebtwerden: denn das Lieben ist eine mit Lust verbundene Thätigkeit und ein Gut, während durch das Geliebtwerden dem Geliebten keine Thätigkeit mitgetheilt wird. Ferner ist das Kennen besser als das Gekanntwerden; denn dieses kommt, wie das Geliebtwerden, auch dem Unbeseelten zu, das Kennen und Lieben dagegen nur dem Beseelten. Weiter ist die Fähigkeit Gutes zu erweisen besser als der Mangel an ihr: diese Fähigkeit nun kommt dem Liebenden zu, sofern er liebt, nicht aber dem Geliebten, sofern er geliebt wird. Gewöhnlich aber zieht man aus Ehrgeiz das Geliebtwerden dem Lieben vor, weil jenes eine gewisse Ueberlegenheit voraussetzt: der Geliebte nämlich be-

sitzt immer ein Mehr an Lust oder Vermögen oder Tugend, und nach diesem Mehr trachtet der Ehrgeiz. Dazu glaubt der Ueberlegene nicht selbst Liebe erzeigen zu müssen, sofern er dem welcher ihn liebt von dem mittheile in was er ihm überlegen ist. Und dieser ist geringer als jener, daher jener auf Liebe Anspruch zu haben glaubt, ohne sie zu erzeigen. Wer aber ein Zuwenig an Mitteln oder Lust oder Tugend hat, der staunt den an, welcher ihm darin überlegen ist, und liebt ihn, weil er von ihm diese Dinge erhält oder zu erhalten hofft.

Es gibt ferner auch Freundschaften die aus einer gewissen Gleichheit der Empfindungen entstehen, daraus daß man sich gegenseitig das Gute wünscht. Die darauf begründete Freundschaft hat aber nicht alle jene Eigenschaften: wir wünschen ja oft Jemanden das Gute, begehren aber den Umgang eines Anderen. Fragen kann man auch, ob wir diese Freundschaftsgefühle der Freundschaft im Allgemeinen zuschreiben sollen, oder blos der vollkommenen, auf der Tugend beruhenden Freundschaft? In dieser letzteren ist ja dieß Alles enthalten. Denn wir zögen keinen anderen Umgang diesem vor (sofern der Tugendhafte zugleich mit seiner Tugend auch die Eigenschaften der Lust und des Nutzens hat), und wir wünschen dem Tugendhaften am meisten das Gute, und Dasein und Wohlsein keinem Anderen als eben ihm. Ob aber dem Tugendhaften die Freundschaft mit sich selbst oder die Selbstliebe zukomme, das möge hier übergangen bleiben; später wird davon die Rede sein. Gewiß ist, daß wir uns selbst Alles wünschen: wir wünschen unsern eigenen Umgang (dieß kann ja gar nicht anders sein), unser Dasein, unser Wohlsein, unser Glück, mehr als wir dieß irgend sonst Jemand wünschen; auch theilen wir am meisten unsere eigenen Gefühle, daher die Unlust, die sogleich sich einstellt, sobald uns ein Unfall oder sonst etwas Unangenehmes widerfährt. Darum muß so betrachtet der Mensch n[illegible]ig die Freundschaft

mit sich selbst oder die Selbstliebe besitzen. Solche Eigenschaften nun wie die Gleichheit der Gefühle, den Wunsch des Wohlseins u. s. w. legen wir der Freundschaft bei, mit Beziehung entweder auf die Selbstliebe oder auf die vollkommene Freundschaft. In beiden aber ist dieß Alles enthalten, das Begehren des Umgangs, der Wunsch des Daseins, des Wohlseins und alles Andere.

Ferner kann es scheinen, daß es in allen Verhältnissen, in welchen es ein Recht gibt, auch eine Freundschaft gebe, und daß deßwegen ebenso viele Arten der Freundschaft wie des Rechts vorhanden seien. Ein Recht nun gibt es zwischen Gastfreund und Bürger, zwischen Sklave und Herr, zwischen Bürger und Bürger, zwischen Sohn und Vater, zwischen Frau und Mann, und überhaupt wie viele Verhältnisse der Gemeinschaft und Freundschaft es sonst noch geben mag. Als die beständigste Freundschaft aber muß die Gastfreundschaft gelten: denn in dieser haben beide Theile nicht einen gemeinsamen Zweck, der zu Zwistigkeiten Anlaß geben könnte, wie dieß zwischen Mitbürgern der Fall ist: gerathen nämlich zwei befreundete Mitbürger über die Frage, wer vor dem anderen etwas voraushabe, mit einander in Streit, so bleiben sie keine Freunde.

Jetzt wäre die Reihe an der Frage, ob es eine Freundschaft mit sich selbst, d. h. eine Selbstliebe, gebe oder nicht? Da wir nun, wie kaum erst gesagt wurde, sehen, daß das Lieben aus dem Einzelnen erkannt werde, und wir dieses Einzelne uns selbst am meisten wünschen (das Gute, das Dasein, das Wohlsein), und mit uns selbst die vollkommenste Gleichheit der Gefühle theilen und unseren eigenen Umgang am meisten begehren; da also die Freundschaft aus dem Einzelnen am meisten erkannt wird und wir dieses Einzelne uns selbst wünschen: so gibt es offenbar eine Freundschaft mit sich selbst, wie wir auch ein Unrecht des Menschen gegen sich selbst behauptet haben.

Es schien ja auch ein Unrecht gegen die eigene Person deßwegen gar nicht möglich zu sein, weil der Unrechtthuende und der Unrechtleidende zwei Personen sind, jeder Mensch aber nur eine ist. Und doch fanden wir daß ein Unrecht gegen die eigene Person möglich sei, wenn nämlich die Seiten der Seele, deren wir mehrere bei der Betrachtung derselben unterschieden, nicht einträchtig seien. Und ähnlich muß auch eine Freundschaft mit sich selbst angenommen werden. Da wir nämlich, um eine innige Freundschaft zu bezeichnen, sagen: „ich und er sind Eine Seele“: so wird diese Eine Seele bei der Mehrheit ihrer Seiten dann vorhanden sein, wenn die Vernunft und die Erregungen einträchtig sind: so ist es ja in der That Eine Seele. Wenn also diese Einheit Statt findet, so wird die Freundschaft des Menschen mit sich selbst vorhanden sein. Dieß wird die Selbstliebe des Tugendhaften sein, denn nur bei diesem stehen die Seiten der Seele im richtigen Verhältniß zueinander und sind nicht entzweit. Dagegen der Lasterhafte ist niemals sein eigener Freund, sondern immer im Kampfe mit sich selbst. Der Unmäßige z. B., wenn er einer Lust nachgibt, empfindet gleich darauf Reue und tadelt sich selbst. Und ähnlich ist wer ein anderes Laster hat beharrlich im Kampf und Widerspruch mit sich selbst.

Es gibt aber auch eine auf Gleichheit beruhende Freundschaft, wie die zwischen Kameraden, in welcher die Gleichheit sich auf die Menge und den Werth der Güter bezieht. Denn unter Kameraden hat keiner mehr Ansprüche als der andere hinsichtlich der Zahl, des Werths, der Größe der Güter; ihre Ansprüche sind vielmehr gleich: diese Gleichheit liegt im Begriff der Kameradschaft. Auf Ungleichheit dagegen beruht die Freundschaft zwischen Vater und Sohn, zwischen Uebergeordnetem und Untergeordnetem, zwischen Höherem und Geringerem, zwischen Mann und Frau, kurz überall wo in einem Ver-

hältniß der eine Theil eine höhere Stellung hat als der andere. Diese auf Ungleichheit beruhende Freundschaft hat zur Grundlage das Verhältnißmäßige. Denn niemals wird Jemand bei der Vertheilung eines Gutes dem Besseren das Gleiche geben wie dem Geringeren, sondern dem Ueberlegenen immer das größere Theil. Und dieß ist die verhältnißmäßige Gleichheit. Denn gewissermaßen muß das für Gleichheit gelten, wenn dem Geringeren das geringere Gut, dem Besseren das größere zufällt.

12. Unter allen diesen Freundschaften, die wir aufgezählt haben, findet das Lieben am meisten in der verwandtschaftlichen Statt, und zwar in der zwischen Vater und Sohn. Und warum wohl liebt der Vater den Sohn mehr als dieser jenen? Etwa deßwegen, wie Manche meinen, und das für die Begriffe des großen Haufens mit Recht, weil der Vater den Sohn mit Wohlthaten überhäuft hat und der Sohn ihm dafür Dank schuldig ist? Dieser Grund scheint in der auf dem Nutzen beruhenden Freundschaft seine Geltung zu haben. In Wahrheit aber findet hier etwas Statt was wir auch in den Künsten und Gewerben beobachten können. Ich meine Folgendes. Es gibt Dinge [1]) bei denen die Thätigkeit und der Zweck zusammenfällt, wie für den Flötenspieler seine Thätigkeit auch sein Zweck ist: Spielen ist ja sein Zweck und seine Thätigkeit; dagegen bei der Baukunst ist der Zweck von der Thätigkeit verschieden. Die Freundschaft nun ist eine Thätigkeit, die aber keinen anderen Zweck als die Thätigkeit des Liebens hat, sondern diesen allein. Nun ist der Vater immer gewissermaßen in größerer Thätigkeit als der Sohn, sofern dieser sein Geschöpf ist. Dieselbe Beobachtung machen wir auch sonst. Alle erweisen dem auf was ihre eigene Thätigkeit gerichtet ist auch ein gewis-

---

[1]) λέγω δ'οἷον ἔστι μὲν ὧν mit Bonitz, Par.

ses Wohlwollen. So richtet auch der Vater gewissermaßen sein Wohlwollen auf den Sohn, als auf sein Geschöpf, und ist dabei von Erinnerung und Hoffnung geleitet; und darum liebt er ihn mehr als er von ihm geliebt wird.

Wir müssen aber auch andere Verhältnisse, die als Freundschaften bezeichnet werden und dafür gelten, untersuchen, ob es wirklich Freundschaften seien. So gilt das Wohlwollen für Freundschaft, obgleich es schlechthin gesagt nicht dafür angesehen werden kann: wir werden ja oft und viel gegen Andere wohlwollend gesinnt blos deßwegen weil wir etwas Gutes an ihnen sehen oder von ihnen hören. Sind wir nun darum auch schon befreundet mit ihnen oder nicht? Angenommen den sehr wohl möglichen Fall, daß Jemand gegen Darius, der fern in Persien lebte, wohlwollend gesinnt war, so war er ja darum noch nicht sofort sein Freund. Vielmehr nur als Anfang der Freundschaft muß das Wohlwollen erscheinen, zur wirklichen Freundschaft aber kann es werden, wenn sich mit ihm die Geneigtheit verbindet, dem Anderen das Gute, das man ihm zu erzeigen vermag, auch wirklich um seinetwillen zu erzeigen. — Das Wohlwollen hat es mit dem Charakter zu thun und ist auf den Charakter gerichtet: man schreibt ja Niemanden eine wohlwollende Gesinnung gegen den Wein oder sonst einen unbeseelten Gegenstand, der gut oder lusterweckend ist, zu, vielmehr auf Menschen von tugendhaftem Charakter richtet sich das Wohlwollen. Uebrigens ist das Wohlwollen nicht außer der Freundschaft, sondern auf dem gleichen Gebiete mit dieser, und darum scheint es selbst Freundschaft zu sein.

Die Einmüthigkeit ferner ist der Freundschaft verwandt, wenn man sie im eigentlichen Sinne versteht. Wenn nämlich Jemand die Ueberzeugungen des Empedokles theilt und die Elemente für dasselbe erklärt wie er, ist er dann einmüthig mit Empedokles oder nicht?

Ebensowenig als wenn Beide über einen anderen Punkt dieser Art gleich denken. Denn für's Erste gibt es eine Einmüthigkeit gar nicht auf dem Gebiete des Denkens, sondern nur auf dem des Handelns, und auch auf diesem nicht sofern Mehrere die gleiche Gesinnung haben, sondern sofern sie neben dieser gleichen Gesinnung auch ihre Vorsätze auf Dasselbe richten in den Dingen in welchen sie gleich denken. Denn wenn Beide die Herrschaft zu erlangen beabsichtigen, aber jeder für sich, sind sie da schon einmüthig oder nicht? Vielmehr sind wir erst dann einmüthig, wenn ich mir die Herrschaft zuwenden will, und der Andere ebenfalls mir. Es findet also die Einmüthigkeit auf dem praktischen Gebiete Statt, wenn der Wille Mehrerer auf Dasselbe gerichtet ist. Somit hat die Einmüthigkeit im eigentlichen Sinn auf dem praktischen Gebiet ihre Stelle, und es handelt sich bei ihr darum, daß einer und derselben Person die Herrschaft zugewendet werden soll.

13. Da es nun, wie wir behaupten, eine Freundschaft des Menschen mit sich selbst oder eine Selbstliebe gibt, so fragt sich, ob dem Tugendhaften diese Selbstliebe zukomme oder nicht? Selbstliebe aber hat wer um seinetwillen Alles thut was sich um den Vortheil dreht. Deßwegen hat der Lasterhafte diese Selbstliebe, sofern er um seiner selbst willen Alles thut, nicht aber der Tugendhafte, denn eben darum ist er tugendhaft, weil er um eines Anderen willen so handelt. Somit kommt ihm diese Selbstliebe nicht zu. Es ist nun aber das Streben Aller auf die Güter gerichtet und Jeder glaubt selbst die größten Ansprüche auf sie zu haben, wie dieß bei Reichthum und Macht am deutlichsten zu sehen ist. Indeß wird der Tugendhafte auf dieselben zu Gunsten eines Anderen verzichten, nicht als ob er nicht die größten Ansprüche auf sie hätte, sondern wenn er sieht daß ein Anderer einen besseren Gebrauch als er selbst von ihnen machen kann. Die Uebrigen aber werden nicht so handeln, entweder aus Unwissen-

heit (sofern sie nicht glauben, daß sie von solchen Gütern einen schlechten Gebrauch machen würden) oder aus ehrgeiziger Herrschbegier. Beides aber wird bei dem Tugendhaften nicht der Fall sein; und darum kommt ihm in Beziehung auf diese Güter die Selbstliebe nicht zu, sondern wenn je, in Beziehung auf das sittlich Schöne. Denn dieß ist das Einzige auf was er nicht zu Gunsten eines Anderen verzichtet, dagegen auf das was Nutzen oder Lust gewährt wird er verzichten. Selbstliebe also wird er nur in der Wahl des sittlich Schönen haben; diejenige Selbstliebe aber, welche vom Nutzen oder von der Lust ihren Namen führt, wird nicht dem Tugendhaften zukommen, sondern dem Lasterhaften.

14. Endlich aber kann man fragen, ob der Tugendhafte sich selbst am meisten lieben werde oder nicht? In gewisser Beziehung wird er es, in gewisser nicht. Wiefern nämlich der Tugendhafte, wie wir behaupten, auf die nützlichen Güter zu Gunsten des Freundes verzichten wird, insofern wird er den Freund mehr lieben als sich selbst. Allerdings, aber nur wiefern er durch diesen Verzicht zu Gunsten des Freundes sich selbst das sittlich Schöne zueignet, nur insofern verzichtet er auf solche Güter. In gewisser Hinsicht also liebt er den Freund mehr als sich selbst, in gewisser Hinsicht aber liebt er sich selbst am meisten: in Beziehung auf den Nutzen den Freund, in Beziehung auf das sittlich Schöne und Gute sich selbst, denn dieses, was doch das Schönste ist, eignet er sich selbst zu. Somit besitzt er die Liebe zum Guten, nicht die Liebe zu sich selbst, denn wenn er je sich selbst liebt, thut er es nur weil er gut ist. Der Lasterhafte dagegen hat die Selbstliebe: es ist ja Nichts an ihm weßwegen er sich selbst als sittlich schön lieben könnte, sondern abgesehen davon wird er sich selbst als dieses Ich lieben. Daher kann man dem Lasterhaften die Selbstliebe im eigentlichen Sinne zuschreiben.

15. Sofort käme es an die Reihe von der Selbstgenügsamkeit und dem Sichselbstgenügenden zu sprechen, ob dieser der Freundschaft noch dazu bedürfe, oder ob er vielmehr auch in dieser Hinsicht sich selbst genüge? Solche Aeußerungen finden sich ja auch bei Dichtern:

Was braucht man Freunde, wenn die Gottheit Glück verleiht [1])?

Daher kommt denn das Bedenken, ob wer alle Güter besitzt und sich selbst genügt noch dazu des Freundes bedürfe? Sollte er desselben in diesem Falle nicht sogar am meisten bedürfen? Wem wird er denn Gutes erzeigen oder mit wem wird er umgehen können? Er wird ja doch nicht einsam und allein leben sollen? Hat er also dieses Bedürfniß, und kann dasselbe ohne Freundschaft nicht befriedigt werden, so ist dem Sichselbstgenügenden die Freundschaft unentbehrlich. Es ist nämlich die Vergleichung des Menschen mit der Gottheit, die man nicht selten aufstellen hört, weder sonst richtig, noch dürfte sie hier zweckmäßig sein. Denn wenn die Gottheit sich selbst genügt und bedürfnißlos ist, so werden darum doch nicht auch wir bedürfnißlos sein. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit einer anderen Schlußfolgerung, welche von der Gottheit handelt. Da die Gottheit, heißt es, alle Güter besitzt und sich selbst genügt, was wird sie thun? sie wird ja doch nicht schlafen. Also wird sie, folgert man, etwas betrachten: dieß ist ja das Schönste und ihr Angemessenste. Was wird sie nun betrachten? Ist es nämlich ein Gegenstand außer ihr, so wird dieser besser sein als sie selbst. Allein es ist ungereimt daß etwas Anderes besser sein soll als die Gottheit. Mithin wird sie sich selbst betrachten. Allein das ist ungereimt, denn auch den Menschen, der in die Betrachtung seiner selbst versunken ist, tadeln wir als stumpfsinnig. Und

[1]) Euripides Orestes 667.

so, wird gefolgert, ist es auch ungereimt, wenn die Gottheit sich selbst betrachtet. Was nun aber die Gottheit betrachten soll, das möge übergangen bleiben. Die Selbstgenügsamkeit aber, die wir untersuchen, ist nicht die göttliche, sondern die menschliche, und von dieser letzteren fragen wir, ob der Sichselbstgenügende der Freundschaft bedürfe oder nicht? Wenn man nun den Freund ins Auge faßt und sich sein Wesen und seine Eigenschaften klar macht, daß er ein zweites Ich ist (wenn nämlich der Freund im höchsten Sinne des Worts genommen wird, wie es im Sprüchwort heißt „er ist ein zweiter Herakles" und „der Freund ist ein anderes Ich") [1]); und nimmt man dazu daß, wie auch einige Weisen gesagt haben, die Selbsterkenntniß das Schwerste zugleich und das Süßeste ist (sich selbst zu erkennen ist ja süß): so wird man einsehen, daß wir nicht im Stande sind aus uns selbst zu dieser Selbsterkenntniß zu gelangen. Letzteres wird daraus deutlich, daß wir uns selbst unbewußt Dasselbe thun was wir an Anderen tadeln. Daran ist das Wohlwollen gegen uns selbst oder eine leidenschaftliche Erregung Schuld, sofern beide Manchen von uns die zum richtigen Urtheil nothwendige Klarheit rauben. Wie wir nun um unser eigenes Gesicht zu sehen in den Spiegel blicken müssen, ähnlich können wir auch, wenn wir uns selbst erkennen wollen, dieß durch Betrachtung des Freundes erreichen: der Freund ist ja, wie gesagt, ein zweites Ich. Ist also die Selbsterkenntniß mit Lust verbunden und kann sie nicht erreicht werden ohne einen Freund, so bedarf der Sichselbstgenügende zur Selbsterkenntniß des Freundes. Abgesehen aber davon, wenn es, wie nicht geleugnet werden kann, für den mit den Gütern des Glückes Ausgestatteten schön ist Anderen Gutes zu erzeigen, wem will er denn Gutes erzeigen? und mit wem will er umgehen? Er

---

[1]) Ich ändere die Interpunktion.

wird ja doch nicht einsam leben wollen. Der Umgang ist ja eine Quelle der Lust und eine Nothwendigkeit. Wenn also diese Dinge sittlich schön und lusterweckend und nothwendig sind, und wenn sie ohne Freundschaft nicht zu erlangen sind, so wird der Sichselbstgenügende der Freundschaft bedürfen.

16. Soll man aber viele Freunde oder wenige sich zu gewinnen suchen? Schlechthin gesagt weder viele noch wenige [1]). Sind es ihrer viele, so ist es schwierig, seine Liebe unter alle zu vertheilen. Auch in allen anderen Dingen ist ja die Schwäche unserer Natur Vieles zu umfassen nicht im Stande. Denn weder unser Gesicht reicht weit, sondern läßt uns, wenn man einen Gegenstand unverhältnißmäßig weit entfernt, wegen der Schwäche unserer Natur im Stich, noch unser Gehör, noch irgend ein anderes von unseren Vermögen. Würde nun Jemand aus Unvermögen es am Lieben fehlen lassen, so würde er nicht blos verdienten Vorwürfen sich aussetzen, sondern er wäre auch gar kein Freund, wenn er es nur dem Namen nach ist: und so ist die Freundschaft nicht gemeint. Außerdem aber nimmt, wenn man viele Freunde hat, die Unlust kein Ende: denn sind ihrer viele, so wird immer wenigstens einer von einem Unfall betroffen sein, und darüber muß man Unlust empfinden. Andererseits indessen sollte man auch nicht ganz wenige Freunde besitzen, nur einen oder zwei, sondern eine Zahl welche den Umständen und dem eigenen Drang eines Jeden zum Lieben angemessen ist.

17. Sofort dürfte zu untersuchen sein, wie man den Freund zu behandeln habe. Diese Frage betrifft übrigens nicht jede Freundschaft, sondern nur diejenige in welcher die Vorwürfe zwischen Freunden am häufigsten vorkommen. Und diese Vorwürfe sind nicht in al-

---

[1]) *ἀεί* gestrichen mit Bonitz, Par.

len Freundschaften gleich häufig: in der Freundschaft zwischen Vater und Sohn z. B. gibt es keine Vorwürfe, daß es wie in anderen Freundschaften heißt: „wie ich dir so du mir", und wo dieß nicht geschieht, so kommt es zu heftigen Streitigkeiten. Bei ungleichen Freunden aber kann von einer Gleichheit [der Leistungen] nicht die Rede sein. So beruht die Freundschaft zwischen Vater und Sohn auf einer Ungleichheit, und ähnlich die zwischen Mann und Frau, zwischen Herr und Sklave, überhaupt die zwischen dem Höheren und dem Geringeren. Unter diesen werden also [1]) derlei Vorwürfe nicht vorkommen; wohl aber haben solche Vorwürfe unter gleichen Freunden und in der auf Gleichheit [2]) beruhenden Freundschaft ihre Stelle, und darum wird untersucht werden müssen, wie man in der Freundschaft zwischen Gleichen den Freund zu behandeln habe.

---

[1]) δὴ für δὲ mit Bonitz, Par.

[2]) τοιαύτῃ für αὐτῇ mit denselben.

Ueber die Tugenden und die Laster.

Vorbemerkung. Zu den aristotelischen Schriften über die Ethik gehört schließlich ein kleines Büchlein „über die Tugenden und die Laster" oder „über die Tugenden", das bei Stobäus floríleg. 1, 18 erhalten ist, das sich aber auch der oberflächlichsten Betrachtung als ein späteres Produkt schon dadurch erweist daß es die platonische Dreitheilung der Seele mit der aristotelischen Ethik zu combiniren sucht. Außerdem finden sich ziemlich viele kleinere Abweichungen von Aristoteles. Als neu kann der Gedanke bezeichnet werden, bei jeder Tugend und jedem Laster die Eigenschaften aufzuzählen die sich in ihrem Gefolge befinden, wodurch einerseits dem Zusammenhang der Tugenden und der Laster unter sich Rechnung getragen wird, und andererseits der Reichthum der Sprache an ethischen Ausdrücken vollständiger benützt werden kann als dieß bei Aristoteles selbst der Fall ist. Dazu würde freilich eine ausführlichere Behandlung gehören als wir sie hier haben.

Bekker hat in seiner Ausgabe nur einen älteren Text wieder abdrucken lassen, und die neue Pariser Ausgabe ist ihm darin, wenn man von einer einzigen Abweichung absieht, buchstäblich gefolgt. Der Uebersetzer hat Gaisford's und Meineke's Ausgaben des Stobäus benützt. Eine Spezialausgabe, Cöln 1590, mit der lateinischen Uebersetzung des Justus Velsius (nicht zu verwechseln mit der Basler Ausgabe von 1577, die Fabricius Bibl. Gr. II, 157 erwähnt) hat ihm der Zufall in die Hände geführt.

Inhalt.

---

1. Lobenswerth ist das sittlich Schöne, tadelnswerth das Schimpfliche: jenes befindet sich im Gefolge der Tugenden, dieses im Gefolge der Laster. Lobenswerth ist aber auch was die Tugenden hervorruft, was sie begleitet und was aus ihnen entsteht, sowie ihre Werke, tadelnswerth das Entgegengesetzte.

Unterscheidet man nach Platon drei Seiten an der Seele, so ist die Klugheit die Tugend der vernünftigen Seite, die Gelassenheit und der Muth die der aufbrausenden, die Selbstbeherrschung und die Mäßigkeit die der begehrenden Seite. Dagegen der ganzen Seele gehören die Gerechtigkeit, die Freigebigkeit und der Hochsinn an. Das Laster der vernünftigen Seite ist die Thorheit, das der aufbrausenden Seite die Zornmüthigkeit und die Feigheit, das der begehrenden die Zuchtlosigkeit und die Unmäßigkeit. Der ganzen Seele dagegen gehören die Ungerechtigkeit, der Geiz und der niedrige Sinn an.

2. Die Klugheit ist also die Tugend der vernünftigen Seite der Seele; ihre Aufgabe ist es, dem Menschen das was zu seiner Glückseligkeit dient zu verschaffen.

Die Gelassenheit ist eine Tugend der aufbrausenden Seite; sie macht daß der Mensch durch den Zorn nicht leicht erregt wird.

Der Muth ist gleichfalls eine Tugend der aufbrausenden Seite; er macht daß der Mensch durch die verschiedenen Arten der Todesfurcht [1]) nicht leicht erschreckt wird.

Die Selbstbeherrschung ist eine Tugend der begehrenden Seite; sie macht daß der Mensch nach dem Genusse der unsittlichen Lust kein Verlangen trägt.

Die Mäßigkeit ist gleichfalls eine Tugend der begehrenden Seite; vermöge dieser Eigenschaft hält der Mensch durch die Vernunft die auf die unsittliche Lust losgehende Begierde im Zaum.

Die Gerechtigkeit ist diejenige Tugend der Seele vermöge der sie geneigt ist [Jedem] das Gebührende zuzutheilen.

Die Freigebigkeit ist diejenige Tugend der Seele vermöge der sie mit Freuden für sittlich schöne Zwecke Aufwand macht.

Der Hochsinn ist diejenige Tugend der Seele vermöge der sie im Stande ist Glück und Unglück, Ehre und Unehre zu ertragen.

3. Die Thorheit ist das Laster der vernünftigen Seite der Seele; durch sie wird das Leben ein schlechtes.

Die Zornmüthigkeit ist ein Laster der aufbrausenden Seite; sie macht daß der Mensch durch den Zorn leicht erregt wird.

Die Feigheit ist gleichfalls ein Laster der aufbrausenden Seite; sie macht daß der Mensch durch die verschiedenen Arten der Furcht, besonders die Todesfurcht, leicht erschreckt wird.

Die Zuchtlosigkeit ist ein Laster der begehrenden Seite; sie macht daß der Mensch sich für die unsittlichen Arten der Lust entscheidet.

Die Unmäßigkeit ist ebenfalls ein Laster der begehrenden Seite;

---

[1]) Nach Meineke's Vermuthung: durch die verschiedenen Arten der Furcht, besonders die Todesfurcht.

sie macht daß der Mensch im Widerspruch mit der Vernunft sich für die unsittlichen Arten der Lust entscheidet [1]).

Die Ungerechtigkeit ist dasjenige Laster der Seele vermöge dessen der Mensch geneigt ist sich ungebührlicher Weise Vortheile zuzueignen.

Der Geiz ist dasjenige Laster der Seele vermöge dessen der Mensch nach Gewinn aus jeder beliebigen Quelle trachtet.

Der niedrige Sinn ist dasjenige Laster der Seele vermöge dessen der Mensch nicht im Stande ist Glück und Unglück, Ehre und Unehre zu ertragen.

4. Aufgabe der Klugheit ist es, zu berathen, das Gute und das Böse, und überhaupt Alles was im Leben zu begehren und zu meiden ist, zu beurtheilen, alle vorhandenen Güter zweckmäßig anzuwenden, im Umgang das Rechte zu treffen, den rechten Augenblick zu ersehen, mit richtigem Takt zu reden und zu handeln, und Alles was von Nutzen sein kann aus Erfahrung zu kennen. Gedächtnißkraft, Erfahrung und Scharfsinn sind sämmtlich entweder Wirkungen der Klugheit oder mit ihr verbunden; oder sie lassen sich theils als mitwirkende Ursachen der Klugheit betrachten, wie Erfahrung und Gedächtnißkraft, theils als Theile derselben, wie Scharfsinn und Wohlüberlegen.

Aufgabe der Gelassenheit ist es, Vorwürfe und geringschätzige Behandlung ruhig zu ertragen, nicht vorschnell zur Bestrafung loszubrechen, nicht leicht zum Zorn sich erregen zu lassen, keine Bitterkeit und Streitsucht im Charakter zu haben, vielmehr die Ruhe und das Gleichgewicht der Seele zu bewahren.

Aufgabe des Muthes ist es, von den verschiedenen Arten der To=

---

[1]) Da die Worte παρασύρουσι τὴν ἐπιθυμίαν sehr anstößig sind, so habe ich nach dem Text des Stobäus übersetzt.

desfurcht sich nicht leicht erschrecken zu lassen, in den Gefahren sich die Zuversicht zu bewahren und kühn ihnen entgegen zu gehen, den ruhmvollen Tod einer schimpflichen Rettung vorzuziehen und den Sieg zu verleihen. Auch das Ertragen von Anstrengungen, die Ausdauer und der Entschluß als Mann sich zu zeigen ist Sache des Muthes. Im Gefolge des Muthes befinden sich die Kühnheit, die Zuversichtlichkeit, die Tapferkeit und Verwegenheit, ebenso die Fähigkeit Anstrengungen zu ertragen und die Ausdauer.

Aufgabe der Selbstbeherrschung ist es, die Genüsse der sinnlichen Lust nicht als etwas Herrliches anzustaunen, nach keiner unsittlichen Lust zu trachten, auch im erlaubten Genusse auf der Hut zu sein, und im ganzen Leben, im Großen wie im Kleinen, auf Ordnung zu halten [1]). Im Gefolge der Selbstbeherrschung sind die Ordnungsliebe, die Wohlanständigkeit, die Schamhaftigkeit, die Bedächtigkeit.

5. Aufgabe der Mäßigkeit ist es, die auf unsittliche Lust und unsittliche Genüsse losgehende Begierde durch die Vernunft im Zaume zu halten, standhaft zu bleiben und solche Arten von Mangel und Unlust welche sich auf das natürliche Sein beziehen ertragen zu können.

Aufgabe der Gerechtigkeit ist es, [Jedem] das Gebührende zutheilen zu wollen, die vaterländischen Bräuche und Sitten aufrecht zu erhalten, die geschriebenen Gesetze zu beobachten, die Wahrheit zu sagen wo es darauf ankommt, und sein Wort zu halten. In erster Linie bezieht sich die Gerechtigkeit auf die Götter, in zweiter Linie auf die übrigen höheren Wesen, in dritter auf das Vaterland und die Eltern, in vierter auf die Todten. Mit diesen hat es die Frömmigkeit zu thun, welche man entweder als Theil oder als Wirkung der

---

[1]) τετάχθαι mit dem Text des Stobäus.

Gerechtigkeit betrachten kann. Im Gefolge der Gerechtigkeit sind die Rechtschaffenheit, die Wahrhaftigkeit, die Gewissenhaftigkeit und der Abscheu vor dem Bösen.

Aufgabe der Freigebigkeit ist es, für löbliche Zwecke Aufwand zu machen, mit vollen Händen am rechten Orte zu geben, im entscheidenden Augenblicke hülfreich zu sein und nicht aus ungerechter Quelle zu nehmen. Der Freigebige hält auf Sauberkeit in seinem Anzug und seiner Wohnung, ist zur Anschaffung von Gegenständen welche entbehrlich aber schön und auf einen angenehmen Lebensgenuß berechnet sind, ohne Rücksicht auf den Nutzen, und ebenso zum Halten merkwürdiger oder wunderbarer Thiere geneigt. Im Gefolge der Freigebigkeit sind, die Biegsamkeit und Geschmeidigkeit des Charakters, die Menschenfreundlichkeit, die Barmherzigkeit, das für Freundschaft, für Gastfreundschaft und für alles Schöne offene Herz.

Aufgabe des Hochsinns ist es, Glück und Unglück, Ehre und Unehre mit Würde zu ertragen, keine Pracht, keine Unterwürfigkeit Anderer, keine Machtvollkommenheit, keinen Sieg in Kampfspielen als etwas Großartiges anzustaunen, vielmehr eine gewisse Größe und Höhe der Gesinnung zu bewahren. Hochsinnig ist aber nicht wer das Leben hochschätzt noch wer am Leben hängt. Der Hochsinnige ist offen und bieder von Charakter, kann ein ihm zugefügtes Unrecht ertragen, und ist nicht rachsüchtig. Im Gefolge des Hochsinns sind die Offenherzigkeit und die Wahrhaftigkeit.

6. Die Thorheit kennzeichnet sich dadurch daß sie die Dinge schlecht beurtheilt, übel sich beräth, im Umgang Fehler macht, die vorhandenen Güter nicht zweckmäßig anwendet, und über das was im Leben sittlich schön und gut ist irrige Ansichten hat. In ihrem Gefolge sind die Unerfahrenheit, die Unwissenheit, die Unmäßigkeit, das linkische und vergeßliche Wesen.

Die Zornmüthigkeit hat drei Arten, den Charakter des Jähzornigen, den des Verbitterten und den des Bösartigen. Der Zornmüthige kann auch unbedeutende Geringschätzungen und Verkürzungen nicht ertragen, ist zum Strafen und Sichrächen geneigt und leicht zum Zorn erregbar durch die geringfügigste Handlung oder Aeußerung. Im Gefolge der Zornmüthigkeit sind das hitzige Temperament, der schnelle Wechsel der Stimmungen, die Geneigheit zu bitteren Aeußerungen, das Unlustempfinden über Kleinigkeiten, so wie daß alles dieses schnell eintritt und schnell vorübergeht.

Die Feigheit kennzeichnet sich dadurch daß sie von der nächsten besten Furcht leicht erregt wird, besonders wo es sich um den Tod oder um Körperverletzungen handelt, und daß sie es für besser hält auf irgend welche Art das Leben zu retten als ruhmvoll zu sterben. Im Gefolge der Feigheit sind die Weichlichkeit, die Unmännlichkeit, die Scheu vor Anstrengungen, und die Liebe zum Leben. Zu Grunde liegt ihr eine Art Vorsichtigkeit und ein Mangel des Charakters an Spannkraft.

Die Zuchtlosigkeit kennzeichnet sich dadurch daß sie sich für den Genuß der schädlichen und unsittlichen Lust entscheidet und denjenigen für den glückseligsten hält der in solchen Genüssen sein Leben hinbringt, daß sie eine Vorliebe für das Lächerliche, für Witz und Spott hat, und in Werken und Worten leichtfertig ist. Im Gefolge der Zuchtlosigkeit sind die Unordentlichkeit, die Schamlosigkeit, die Unanständigkeit, die Schwelgerei, der Leichtsinn, die Sorglosigkeit, die Fahrläßigkeit und die Zerfahrenheit.

Die Unmäßigkeit kennzeichnet sich dadurch daß sie sich im Widerspruch mit der Vernunft für den Genuß der Lust entscheidet, und daß sie sich ihrer nicht enthält, obwohl sie überzeugt ist es wäre besser sich zu enthalten, und daß sie zwar den Grundsatz hat das sittlich Schöne

und dem Menschen Nützliche zu thun, aber um der Lust willen diesem Grundsatz untreu wird. Im Gefolge der Unmäßigkeit sind die Weichlichkeit, das Reueempfinden, und so ziemlich Alles was die Zuchtlosigkeit begleitet.

7. Die Ungerechtigkeit hat drei Arten, die Gottlosigkeit, die Unredlichkeit und die übermüthige Menschenverachtung. Die Gottlosigkeit versündigt sich gegen die Götter, die übrigen höheren Wesen, die Todten, das Vaterland und die Eltern; die Unredlichkeit bezieht sich auf den alltäglichen Verkehr mit Anderen und will sich einen Vortheil zueignen der ihr nicht gebührt; die übermüthige Menschenverachtung sucht sich mit Beschimpfung Anderer einen Genuß zu verschaffen, daher Euenos von ihr sagt:

Unrecht thut sie, und doch bringt es ihr keinen Gewinn.

Die Ungerechtigkeit kennzeichnet sich dadurch daß sie die vaterländischen Sitten und Bräuche übertritt, den Gesetzen und den Vorgesetzten nicht gehorcht, lügt, falsch schwört, Versprechungen und Verträge nicht hält. Im Gefolge der Ungerechtigkeit sind die Verleumdung, die Prahlerei, die erheuchelte Menschenliebe, die Arglistigkeit, die Ruchlosigkeit.

Der Geiz hat drei Arten, die Sucht nach schmählichem Gewinn, die Knickerei und die Kargheit. Die Sucht nach schmählichem Gewinn will aus jeder Quelle sich bereichern, und achtet den Gewinn höher als die Schande. Die Knickerei will für die rechten Zwecke kein Geld ausgeben; die Kargheit gibt zwar aus, aber was sie gibt ist nur wenig und übel angebracht, so daß sie sich mehr in Schaden bringt, sofern sie das Nothwendige nicht zur rechten Zeit thut. Der Geiz kennzeichnet sich dadurch daß er das Geld als das Höchste schätzt, Nichts was Gewinn bringt für schmählich hält, und ein knechtisches, sklavisches, schmutziges Leben führt, welchem Freigebigkeit und edler Ehr=

geiz fremd sind. Im Gefolge des Geizes befinden sich die Kleinlichkeit, das mürrische Wesen, der niedrige, unterwürfige, des rechten Maßstabs der Dinge ermangelnde Sinn, der Menschenhaß und der Mangel an Seelenadel.

Der niedrige Sinn kennzeichnet sich dadurch daß er weder Ehre noch Unehre, weder Glück noch Unglück ertragen kann, sondern, wenn ihm Ehre erwiesen wird, sich aufbläht, wenn ihm ein unbedeutendes Glück widerfährt, übermüthig wird, jedes Mißlingen für Unheil und schweres Unglück achtet, und bei jeder Veranlassung jammert und kläglich thut. Der niedrig Gesinnte schreit ferner bei jeder Geringschätzung über Beschimpfung und Schmach, auch wenn nur Unwissenheit oder Vergeßlichkeit die Schuld daran trägt. Im Gefolge des niedrigen Sinnes befinden sich die Kleinlichkeit, die Unzufriedenheit mit dem Schicksal, die Hoffnungslosigkeit und der unterwürfige Sinn.

8. Im Allgemeinen aber kennzeichnet sich die Tugend dadurch daß sie den Zustand der Seele zu einem sittlich guten macht, mit gemäßigten und geordneten Erregungen, und alle ihre Seiten in Einklang bringt; und darum erscheint der sittlich gute Zustand der Seele als Muster eines guten Staates. Der Tugend kommt es ferner zu, den Würdigen Gutes zu erzeigen, die Tugendhaften zu lieben, weder zum Strafen noch zum Sichrächen geneigt, sondern freundlich, wohlwollend und verzeihend zu sein. Im Gefolge der Tugend sind die Rechtschaffenheit, die Billigkeit, das Wohldenken, die gute Zuversicht; ebenso auch die Liebe zur Familie, zu Freunden und Kameraden, zu Gastfreunden, zu allen Menschen überhaupt und zu allem Schönen: was Alles zu den lobenswerthen Dingen gehört. Von dem Laster gilt das Entgegengesetzte.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

Ammianus v. L. Troß u. Büchele. In 8 Bdchn.
Ampelius, siehe Messala.
Cäsar v. A. Baumstark. In 8 Bdchn.
Cicero philosoph. u. rhetor. Schriften v. F. H. Kern, C. A. Mebold, W. M. Pahl, G. H. Moser, K. A. F. Seeger, J. F. K. Dilthey, G. Uebelen, G. Ch. Kern, Chr. Walz. In 26 Bdchn.
Cicero Reden v. C. N. Osiander. In 27 Bdchn.
Cornelius Nepos v. J. Dehlinger. In 2 Bdchn.
Curtius v. A. H. Christian. In 4 Bdchn.
Eutropius von F. Hoffmann. In 1 Bdchn.
Florus v. W. M. Pahl. In 3 Bdchn.
Justinus v. Chr. Schwarz. In 6 Bdchn.
Die **Kaisergeschichtschreiber** Spartianus, Capitolinus &c., von A. Cloß. In 6 Bdchn.
Livius v. C. F. Klaiber. In 27 Bdchn.
Messala Corvinus, Luc. **Ampelius** u. Sext. **Rufus** v. Fr. Hoffmann. In 1 Bdchn.
Plinius d. Aelt. Naturgeschichte v. Ph. H. Külb. In 35 Bdchn. (außer dem Register).
Plinius d. Jüng. v. C. F. A. Schott. In 5 Bdchn.
Rufus, siehe Messala.
Sallustius v. A. Göritz. In 2 Bdchn.
Seneca d. Philos. v. J. M. Moser, A. Pauly, A. Haakh. In 17 Bdchn.
Suetonius v. K. Andree u. H. Reichardt. In 5 Bdchn.
Tacitus v. H. Gutmann. In 10 Bdchn.
Valerius Maximus v. Fr. Hoffmann. In 5 Bdchn.
Vellejus Paterculus v. W. Götte. In 2 Bdchn.
Victor, Aurelius, v. A. Cloß. In 3 Bdchn.

II. In der Fortsetzung begriffen sind und werden in Kurzem vollendet werden folgende Schriftsteller:

Anthologie, Griechische, v. W. E. Weber u. G. Thudichum. 1—4. Bdchn.
Aristoteles v. K. L. Roth, K. Zell, L. Spengel, Chr. Walz, F. A. Kreuz, Külb, J. Rieckher, C. F. Schnitzer. 1—28. B. (I. II. III, 1—10. VI, 1—8.)
Platon v. L. Georgii, J. Deuschle, Fr. Susemihl, W. Wiegand u. A. 1—19. Bdchn. (I. II, 1—2. III, 1—3 und IV, 1—8.)
Plutarch Lebensbeschreibungen von J. G. Klaiber, E. Fuchs und E. Campe. 1—20. Bdchn.
Plutarch moral. Schriften v. J. Ch. F. Bähr, H. Reichardt u. C. F. Schnitzer. 1—17. Bdchn.

Cicero Briefe v. G. H. Moser, Ch. H. Dörner u. J. L. Aebi. 1—19. Bdchn.

III. Außerdem werden, entsprechend dem Zwecke dieses Werkes, sämmtliche bedeutenderen Schriftsteller des griechischen und römischen Alterthums zu umfassen, noch Aufnahme finden:

1) **Dichter:** Die kleineren homerischen Gedichte (W. Wiedasch), Anakreon (G. Ludwig); Catull (Hertzberg).

2) **Prosaiker:** Theophrast (Charaktere), Diogenes Laertius (G. Röper); Quintilian (Boßler).

